

LE VÂRTIKA DE KÂTYÂYANA

UNE ÉTUDE DU STYLE, DU VOCABULAIRE
ET DES POSTULATS PHILOSOPHIQUES

THÈSE PRÉSENTÉE POUR LE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

VÂSUDEVA GOPÂLA PARANJPE

DE FERGUSSON COLLÈGE, POONA

1922

95203

LE VÂRTIKA DE KÂTYÂYANA

UNE ÉTUDE DU STYLE, DU VOCABULAIRE
ET DES POSTULATS PHILOSOPHIQUES

THÈSE PRÉSENTÉE POUR LE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

VÂSUDEVA GOPÂLA PARANJPE
DE FERGISSON COLLÈGE, POONA

1922

A LA MÉMOIRE DE
MA MÈRE

REMERCIEMENTS DE TOUT MON CŒUR

à mon maître M. Sylvain Lévi,
pour la première idée de cette étude;
à M. Masson-Oursel,
pour je ne sais pas dire quoi et combien;
à Mlle. Lalou;
à Mme. Grabvoska et à M. Sterne;
à M. Gauba et à M. Faust; et
à Mlle. Le Poulain.

TABLE DE MATIÈRES.

Abréviations	VI
Schéma de transcription	VI
Index des Vârt. traduits au Ch. I	VII

Indroduction	Pp. 1—4
Chapitre I. Morceaux traduits du Vârt. de K.	„ 1—50
Chapitre II. Le style philosophique dans le V.	„ 50—69
Chapitre III. Le Vocabulaire philosophique dans le V.	„ 69—71
Chapitre IV. Les Postulats philosophique du V.	„ 71—75
Chapitre V. Conclusion	„ 75—78
App. I. Liste des mots communs etc.	„ 79
„ II. Vocabulaire phil. de K.	„ 80—86

SCHÉMA DE TRANSCRIPTION:

a ā i î u û r ṛ l e ai o au m ḥ
k g ṅ c j ñ ṭ ḍ n t d n p b m
y r l v ṣ sh s h.

ABRÉVIATIONS :

- d. o. = dira-t-on
J = Jaimini
K. ou Kât. = Kâtyâyana
Mbh. = Mahâbâshya
Mî. ou Mîm. = Mîmâmsâ
N. ou Ny. = Nyâya
P. ou Pân. = Pânini
Pat. = Patañjali
pr. = pratyâhâra
rep. n. = repondrons nous
sous ent. = sous entendu
S. ou Sû. = Sûtra
V. ou Vârt. = Vârtika
VIII. 2. 26 = Pân. Ch. VIII., pâda 2, sū. 26.
-

INDEX DES VÂRT. TRADUITS AU CH. 1.

Pp.	Vårt. sur P.	no.
6—11	préliminaires	1—18
11	Pr. Su. 1;	1—16
13	2;	1—5
16	3, 4;	1—13
19	5;	1—15 + 1
23	P. I. 1. 1;	1—13
25	I. 1. 3;	1—6
27	I. 1. 7;	1—8
28	I. 1. 9;	1—5
29	I. 1. 20;	1—5
29	I. 1. 44;	1—19
32	I. 1. 45;	1—3
32	I. 1. 48;	1—4
33	I. 1. 50;	1—18
34	I. 1. 56;	9—14
35	I. 1. 60;	1—4
36	I. 1. 68;	1—4
37	I. 1. 70;	1—5
37	I. 2. 31;	1—3
38	I. 2. 45;	1—9
39	I. 2. 58;	1—7
40	I. 2. 64;	1—59
48	I. 3. 1;	1—7
48	I. 4. 2;	1—6
49	I. 4. 109;	9—10
49	III. 2. 123;	1—5
50	III. 3. 133;	1—8

Nombre des Vårt. traduits 273.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INTRODUCTION

C'était en 1887 que Kielhorn a terminé ses travaux grammaticaux. Depuis cette date ont paru plusieurs oeuvres, importantes pour l'étude de la grammaire sanscrite. Telles sont, par exemple: „Pāṇinis Grammatik“ par Böhtlingk, les traductions de l' Ashtādhyāyî et de la Siddhântakaumudî par S.C.Vasu et les œuvres de Belvalkar et de Liebich; mais elles apportent peu de contribution à notre connaissance de K. et Pat. que nous devons à Kielhorn et à ses devanciers, parmi lesquels se trouvent les noms de Goldstücker, Weber et Bhandarkar. La raison en est, peut être, le manque d'occasions splendides qu'a eu Kielhorn, ou, peut être, la difficulté du sujet qui exige extrêmement de concentration d'esprit, qui est impossible à atteindre aujourd'hui dans les études sanscrites. L'auteur de ce travail n'est pas grammairien et si les Vārtika de K. ne contenaient pas autant d'éléments utiles pour étudier le développement des idées philosophiques et de la terminologie philosophique aux Indes, il n'aurait pas eu la témérité d'aborder des études grammaticales, et surtout au sujet du Mbh., dont même aux Indes la tradition a été très mal conservée, et qui est si plein de subtilité et de technique qu'il faut l'étudier pendant des années pour en pénétrer le sens. C'est pour lui une satisfaction de savoir qu'il paraîtra bientôt une traduction de cette œuvre dans la „Bombay Sanskrit Series“ et que toutes ses fautes d'interprétation et de direction seront corrigées par des savants,

héritiers d'une tradition scolastique si noble. D'ici là, l'auteur souhaiterait que son travail jetât quelques lumières sur le problème du développement de la philosophie systématique dans l'Inde.

Une étude du début de la philosophie formelle et systématique dans l'Inde n'a pas été entreprise jusqu' à présent. Les matériaux s'accroissent tous les jours et cependant il y a un tel manque de preuves positives pour établir une suite chronologique que le chaos augmente au lieu de diminuer à cause de la profusion des matériaux. Tous les textes anciens des systèmes philosophiques ont été traduits; un grand nombre de savants ont écrit des œuvres particulières à chacun; les littératures bouddhique et jaïne ont été assez bien approfondies; et même les *Purâna* et la littérature des sectes Hindoues n'ont pas été négligés; mais, même si l'on renonce à une chronologie absolue, on a très peu d'indications même pour une chronologie relative qu'on puisse appuyer sur des preuves solides. On peut dire qu'en ce moment il y a autant de théories en vogue sur ce sujet qu'il y a de savants qui l'étudient.

La date du Mbh. de Pat. a été déterminée dans des limites assez restreintes. L'auteur de ce travail a cru qu'il vaudrait la peine de parcourir cet ouvrage afin de recueillir le plus possible de matériaux au point de vue philosophique. Après une lecture rapide, il lui a semblé que beaucoup d'affirmations de Pat. ne représentaient que son interprétation du texte de Kât. et qu'il y avait lieu d'étudier le texte de ce dernier indépendamment. Il a pris comme base de son travail la magnifique édition du Mbh. que Kielhorn a publié et qui fournit à part le texte de Kât. Selon toute vraisemblance même avec une recherche plus étendue que celle de Kielhorn, il n'y aura pas beaucoup à changer dans ce texte.

Ce texte de Kât. a décélé quelques traits qui nous ont donné l'idée d'entreprendre cette étude. L'importance principale en vient du fait que le vocabulaire dont il se sert a une affinité tendancieuse avec le vocabulaire des Sûtra de la Mîm. et du Ny. La méthode dialectique apparaît semblable; plusieurs points de controverse sont communs, lesquels ne sont pas de simples joutes académiques, mais présentent manifestement un intérêt très vif pour les auteurs. Si on peut conclure de là, que ces systèmes étaient en formation à une même époque, cette étude montrera l'état de la pensée théologique, logique et métaphysique au temps de Kât.; et même si elle ne démontre pas les conclusions de façon convaincante, elle sera utile au moins pour corriger quelque peu les vues qui sont en vogue sur la date des Sûtra de la *Mimamsa* et du Nyâ.; elle donnera en tout cas une idée du développement que la dialectique et le vocabulaire philosophique ont atteint à l'époque de Kât., quelqu'elle soit.

On peut indiquer ici le plan qu'on se propose. On a pensé qu'il était absolument nécessaire d'expliquer le texte autant que possible. Outre les difficultés du style des Sûtra nous avons ici la terminologie grammaticale et une façon de discuter assez ardue à déchiffrer. Il est donc nécessaire de donner une traduction de tous les passages qu'il faut citer à l'appui des constatations qu'on fera et on a songé qu'il valait mieux donner trop que pas assez. On a ajouté des observations préliminaires à chaque morceau, qui contiennent ou bien une explication, ou bien un sommaire de l'argumentation, et quelquefois son rapport avec d'autres discussions. La traduction est aussi littérale que possible; mais on y a ajouté beaucoup d'explications entre parenthèses. Les observations préliminaires et l'explication ajoutées au texte se complètent. Quelquefois même on n'a pas reculé devant une

répétition. Avec ce recueil de morceaux on sera plus en mesure d'étudier tant le vocabulaire philosophique de K. que son style, et de résumer ses théories ou ses dogmes, susceptibles d'être confrontés avec d'autres systèmes.

Après ce travail aride, on peut se permettre un peu de chronologie, des hypothèses et de la synthèse. Mais on tâchera d'être aussi bref que possible dans ce jeu d'imagination très séduisant.

CHAPITRE I.

Les Vârtika de Kâtyâyana constituent à la fois un commentaire, un supplément et une critique de la grammaire de Pânini. La terminologie et la technique de Pân. ont été naguère énumérés fort explicitement dans l'œuvre de Bôthlingk, „Pânini's Grammatik“ (1887), voir Einleitung p. 12 ff. et l'appendix, „Erklärung der grammatischen Elemente“. On peut dire très brièvement ici que la grammaire de Pân. a la forme plutôt d'un index que d'une grammaire¹, condensés par des moyens qui n'étaient pas tout à fait de son invention, mais qu'il avait grandement, et même trop, perfectionné. Le système de Pânini avait ses imperfections, comme tout système humain. La meilleure manière de perfectionner ou d'élucider ce tour de force aurait été d'écrire une grammaire, de proportions plus étendues, et moins technique. Mais on préféra s'en tenir au même système. Il avait son attrait irrésistible comme le jeu d'échecs avec ses lois rigoureuses et la subtilité qu'il exigeait. Les règles arbitraires de Pân. semblaient pareilles

¹ La grammaire actuelle envisagée par Pân. est fort bien exposée dans une œuvre tardive, la Siddhântakaumudî de Bhattojidîkshita.

aux lois naturelles, infaillibles sauf dans les cas exceptionnels qu'il y aurait lieu de déterminer. On leur a donné une valeur presque canonique. Cependant on n'en était pas esclave et on s'est efforcé de les examiner minutieusement pour améliorer et parachever le système par des règles supplémentaires. Les morceaux traduits ci-après donneront une idée nette de ce commentaire de Kâtyâyana.

Les Vârtika, ou plutôt, le Vârtika, commence par une expression de bon augure, c'est l'affirmation du dogme orthodoxe de l'éternité du rapport entre la parole et le sens; suit une énonciation du but de la grammaire et de son domaine. Le but des études grammaticales, dit Kât., est le salut. Certes, on peut parler sans savoir les règles de grammaire. Dans la vie mondaine ou dans l'activité religieuse également l'instinct souvent nous guide; mais pour le salut que donne la perfection, des règles sont nécessaires. Ainsi en est-il dans l'emploi des mots. Un bon emploi des mots mène au salut, exactement comme le fait d'observer exactement les règles du sacrifice. Evidemment pour le grammairien, la grammaire avait la même sainteté et utilité que le sacrifice pour le Mîmâmsaka.

Mais quel genre de mots constitue le domaine de la grammaire? Car il y a des mots justes (sanskrits) et corrompus (prakrits), mots vivants et vieillis, mots dont se servent les hommes cultivés et mots vulgaires. De plus, est-ce la connaissance des mots qui mène au salut, ou leur emploi? Si c'est l'emploi, chacun parle; donc chacun doit l'avoir; et si c'est l'emploi des mots justes qui mène au salut, l'emploi des mots corrompus et vulgaires même dans la grammaire ne serait-il pas une cause de mal? Kâty. répond: les mots rares et vieillis sont dans le domaine de grammaire; car ils sont usités selon l'occasion, en tout

cas se trouvent dans la littérature, et par conséquent doivent être étudiés; et ce n'est pas seulement la connaissance, c'est aussi l'emploi des mots justes, résultat des études grammaticales qui est salulaire; et ainsi la connaissance même des formes corrompues est utile pour qu'on puisse les éviter.

En suite K. cherche, avec sa subtilité habituelle, la signification du mot *Vyâkarana* (grammaire). Est-ce l'exposé (abstrait) des règles ou bien l'ensemble des mots (concret) qui constituent les règles, les exemples, etc. qui est grammair? La grammaire est-elle une exposition ou un ensemble des faits linguistiques? K. renferme les deux significations dans ce terme.

Vârt. Intro. 1—14

- 1 Siddhe çabdârthasambandhe lokatorthaprayukte çabdaprayoge çâstre^{na} dharmaniyamo yathâ laukikavaidekeshu. 2 'atsyapragukta' iti cennârthe çabdaprayodât. 3 aprayogah prayogânyatvât. 4 aprayukte dîrghasatrat. 5 sarve deçântare.
- 6 'jñâne dharma iti cettathâdharmah; 7 âcâre niyamah; 8 prayoge sarvalokasya'. — 9 çâstrapûrvake prayogebhyudayastattulyam vedaçabdena.
- 10 'sûtre vyâkarane shashtharthonupapannah 11 çabdâpratipattih 12 çabde lyudarthah 13 bhavê proktâdayaça taddhitâh' — 14 lakshyalakshane vyâkaranam.

Traduction :

- 1 La connexion entre la parole et le sens étant éternelle, le monde emploie les mots suivant les besoins; mais c'est la science (çâstra) qui présente les règles (du bon emploi des mots) qui mènent au salut: ceci est comme dans les buts mondains et religieux. (Quand on a faim, on peut manger n'importe quelle nourriture; mais ici il faut faire attention aux règles de médecine. Il y a des règles pour le choix d'une femme. Dans la religion aussi il y a des règles pour les rites et pour le choix des matériaux sacres).
- 2 Si (dira-t-on, qu'il y a) des mots (discutés dans la grammaire) qui ne se trouvent pas (dans le langage, nous répondrons que) les mots sont employés lorsqu'il y a les sens (le besoin);

- 3 (que parfois il n'y a) pas d'emploi, car on se sert d'autres mots;
- 4 (que même) en cas de non-emploi (on les mentionne formellement comme sont mentionnés dans la *Mīmāṃsā*) les sacrifices de longue durée (de 100 ans ou 1000 ans).
- 5 (et que) tous (ces mots se trouvent) ailleurs (à savoir quelque part dans l'immense littérature védique et profane).
- 6—8 (Objection) Si, (dira-t-on), la connaissance (des mots justes) mène au salut, (il y a) aussi le mal (produit par l'étude des mots corrompus).
 (De plus, ce n'est pas à la connaissance, mais c'est) à l'emploi (des mots) qu'est restreint (le salut).
 (Donc) si c'est l'emploi (qui est salulaire, le salut pourra échoir) à tout le monde.
- 9 (Réponse) (C'est) dans l'emploi (des mots justes) résultant de la science (de grammaire) que réside le salut. Ceci est semblable aux paroles de Vêda.
 (Pat. l'explique de deux manières: i les paroles du Vêda aussi affirment la nécessité de bien savoir ce qu'on fait; ii les paroles du Vêda aussi, lorsque on les étudie selon les règles, mènent au salut).
- 10—13 (Obj.): (La grammaire de Pân. s'appelle *Vyākaraṇasûtra*. Dans ce mot), si *Vyākaraṇa* signifie le *sûtra*, le génitif ne convient pas, et ainsi les mots (qui forment les *sûtras*, avec leur implications, les exemples, etc.) ne seront pas indiqués. Si ce terme désigne les mots, la terminaison 'lyuṭ' ne s'explique pas (puisqu'elle signifie un instrument: *Vyakr + lyuṭ (= ana)* veut dire, avec lequel on analyse ou expose); (et) quand (il y a une forme en *taddhita* du mot, signifiant *tasmin bhavah*) qui appartient (à la grammaire) et d'autres formes en *taddhita* signifiant (*tena proktam*) qui enseigne, etc. (le sens de "mots" ne convient pas non plus).
- 14 (Rép.) La grammaire est ce qui est l'objet d'étude aussi bien que l'étude.

Avant de commencer ses *sûtras* de grammaire, Pânini a donné une liste de 44 lettres, dont une est mentionnée deux fois, arrangées en 14 *sûtra* avec une consonne indicative finale. Ces *sutras* sont nommés *pratyâhâra-sûtra*

ou çivasutra. Selon Pân. une série peut être mentionnée par l'initial avec la syllabe finale indicative; et ainsi Pânini forme les *prâtyahara* qui indiquent plusieurs lettres avec une formule courte. K. explique d'abord l'intention de Pân., en formulant ses sutras. Ce n'est pas pour épuiser tous les sons possibles, même du langage cultivé, que Pân. a donné cette liste. Mais, c'est un recueil qui est nécessaire pour ses buts grammaticaux et pour son système d'anubandha. Les voyelles longues, les accents toniques, le visarga, l'anunâsika, l'anuvâra, ont des règles appropriées dans la grammaire elle-même. Il n'est pas nécessaire de les faire partie des formules de pratyâhâra; tandis qu'il importe d'avoir un squelette de lettres qui servirait comme base de ses pratyâhâra. C'est pourquoi Pân. a donné cette liste restreinte. Le but des Prâtiçâkhya, au contraire, est d'énumérer tous les sons du langage, et K. prévient des objections pour indiquer cette différence entre l'intention de P. et les auteurs des Prâtiçâkhya. Il est intéressant de noter ici quel sons, selon K., n'étaient pas admis comme d'une bonne prononciation sanscrite.

15 *vr̥ttisamavâyârtha upadeçah* 16 *anubandhakaranârthaçca*.

17 *'ishṭabuddhyarthaç'eti cedudâtasvaritânunâsikadîrghaplutânâmapyupadeçah* 18 *'âkr̥tyupadeçâtsiddham'iti cet samvrtâdînâm prati-shedhah*.

Traduction:

- 15 (Les lettres de l'alphabet sont) énumérées comme un recueil qui suffit aux buts grammaticaux; 16 ainsi que pour formuler les anubandhas.
- 17 Si (dira-t-on), l'énumération sert aussi à donner une idée de (tous les sons) que (l'auteur) vise, (nous répondrons), il faudrait avoir une énumération de l'udâtta, l'anudâtta, le svarita, l'anunâsika et les voyelles longues et prolongées.
- 18 Si (dira-t-on) les udâtta etc. . . sont inclus, lorsque (chaque son comprend un genre et) le genre étant donné (les sons différents

du même genre sont y inclus, nous repondrons, selon votre raisonnement non seulement udâtta, etc. mais les sons fermés etc. y seront inclus, et lorsque ces derniers ne sont pas visés par la grammaire, il en résulte un vice, c'est qu'il faut) interdire l'inclusion des sons fermés¹, etc.

Le premier pratyâhârasûtra est a i u n. La question qui se pose ici est de savoir si la mention d'a' suffit pour y inclure â. 'A' sanskrit est un son fermé, â est ouvert; et les deux voyelles ayant une ouverture différente, ne peuvent pas être considérées comme les formes, brève et longue, d'une même voyelle. On ne peut pas dire que Pân., n'eût pas remarqué cette distinction entre les ouvertures des voyelles. Le dernier sûtra de son œuvre, s'il n'a pas été interpolé plus tard — ce qui est presque impossible, car, K. nous donne un vartika sur le sutra en question — ce dernier sûtra montre que Pân. a substitué à dessein 'a' ouvert à 'a' fermé dans sa grammaire. En effet, dans toute sa fonction grammaticale 'a' sanscrit était un vrai parent d'â; le pluta d'a, par exemple, n'était pas un 'a' pronlongé, mais un â prolongé et le son d'a' est une chose tout à fait particulière aux langues indiennes. Avec son esprit spéculatif et subtil et en même temps critique, K. examine les résultats d'une telle substitution d'un son ouvert au son fermé. D'abord, puisque 'a' fermé est éliminé des pratyâhârasûtra, il est éliminé du système entier; car Pânini ne mentionne pas une voyelle comme voyelle, mais toujours comme ac, c'est à dire, lettre incluse dans les quatre premiers pr. sût., ce qui n'est pas le cas de l'a' fermé. Mais en effet il n'est pas possible d'écarter l'a' fermé du texte de P. L'a' dans les dhâtu comme yaj, pac, doit être prononcé comme il est, et à l'intérieur même des termes grammaticaux où le passage du son est

¹) Pat. en donne deux listes en vers.

rapide et continu, on ne peut pas le prononcer comme ouvert. Pour justifier ici P., K. s'est efforcé d'expliquer une théorie de l'unicité générique du son. On ne peut pas dire que cette théorie soit absolument nécessaire, ou même utile, comme justification de P. En tout cas elle est le corollaire et en même temps le soutien de sa théorie de l'éternité de la parole, dogme central des *Mîmâmsaka*, aussi selon le *Mbh.*, du *Sangraha*, œuvre universellement attribuée à *Vyâdi*. Pour établir un type unique du son, K. prévient quelques objections. S'il y a un seul 'a' comme base, dit l'interlocuteur, les formes différentes d'une même terminaison 'a' avec des indices, par exemple, 'an' ou 'ka', ne feront aucune différence et leurs fonctions seront interchangeable; de même, quand il s'agit d'un mot avec plusieurs syllabes (à qui se rattachent des terminaisons spéciales) un mot comme *nagara* serait d'une seule syllabe; et dans l'emploi actuel d'a'on rencontrerait la même difficulté que dans le sacrifice, où une seule cruche doit servir pour deux personnes simultanément: il serait impossible pour prononcer simultanément le même 'a'. La réponse est que le même 'a' avec des indices différents selon la diversité de cas peut très bien indiquer des terminaisons différentes; ou bien quand deux personnes prononcent l'a', on peut se figurer qu'on répète un seul 'a' fondamental. Il y a un parallélisme ici avec la *Mîmâmsâ* que mentionne Pat. Au début du *Vârtika* nous avons déjà un renvoi aux ouvrages sur le sacrifice. Ici, dans le système grammatical un raisonnement comme *âvrttisankhyânât* n'aurait aucune valeur, s'il n'avait pas de valeur ailleurs. Il est donc juste de supposer que K. veut ici nous renvoyer aux règles de la *Mîm*. Il soulève une autre objection à cette théorie, à savoir, que nous entendons actuellement plusieurs 'a', chacun séparé des autres par un certain intervalle

de temps, ou chacun existant simultanément dans des endroits différents; donc l'unicité est impossible. Comme réfutation, il introduit cette explication très importante, que l'unicité résulte du fait du genre et que le genre est unique. A la fin, pour prévenir l'objection de quelqu'un qui refuserait d'admettre le genre, il dit qu'au moins on peut affirmer une similitude entre les *a*, et lorsqu'une identité peut être affirmée à cause de la similitude, les règles de P. qui sous-entendent une telle identité sont justifiables.

K. a entrepris cette discussion comme si c'était de l'unicité d'*'a'* uniquement qu'il s'agissait; mais l'*a* n'est qu'un type de voyelle parmi d'autres, et K. montre que l'unicité générique est sous-entendue aussi pour les consonnes dans le système grammatical. Le raisonnement est répété dans Vârt. 6—10 sur P. I. 1. 69 et ailleurs il a cherché à établir une pareille unicité générique pour les mots (Vârt. 35—59 sur I. 2. 64).

Pân. Pra-Sû. I :— *a i u n*.

Vârt.

- 1 *akârasya vivrtopadeṣa âkâragrahanârthah*. 2 *tasya vivrtopadeṣādanyatrâpi vivrtopadeṣah savarnâgrahanârthah* 3 *dîrghaplutavacane ca samvrtanivrttyarthah*.
- 4 ' *tatrânuvrttinirdeṣe savarnâgrahanamanantvât* '— 5 *ékavâdakâ-rasya siddham*.
- 6 ' *anubandhasankarastu* 7 *ekâjanekâjgrahaneshu cānupapattih* 8 *dravyavaccopacârâh* '— 9 *vishayena tu nânâlingakaranat-siddham* 10 *ekâjanekajgrahaneshu cāvrttisankhyânât*.
- 11 ' *ānyabhāvyān tu kâlāṣabdavyavāyât* 12 *yugapacca deṣapṛthaktva-darṣanât* ' 13 *ākṛtigrahanatsiddham*.
- 14 *tadvacca taparakaranam* 15 *halgrahaneshu ca*.
- 16 *rûpasāmānyâdvâ*.

- 1—3 La lettre '*a*', (s. ent., est) enseignée comme ouverte, pour que soit incluse la lettre *â*, (et) puisqu'elle est enseignée comme ouverte ici dans les pr. sû. il faudrait l'enseigner comme ouverte ailleurs aussi (dans les sûtras), pour que (les '*a*') soient

identiques partout; de même (faut-il l'entendre comme ouverte), afin que lorsqu'il y a mention du son long (dīrgha) ou prolongé (pluta), le son fermé (d'a') soit exclu (du son long et prolongé; car actuellement dans le langage, il n'y a qu'un 'a' ouvert qui est prolongé).

- 4 (Obj.) Mais quand 'a' se trouve (au milieu d'un mot) où il y a une continuité de son, il n'est pas 'an', (son ouvert inclus dans le pratyahara du sūtra a i u n; ainsi) il n'y a pas d'a' semblables ('savarna' même dans les règles de grammaire).
(Comme ex. Pat. mentionne „asya cvau“ (VII. 4. 32), 'yasyetica' (VI. 4. 148). Il mentionne aussi d'autres cas; les a par ex. dans les dhātu, prâtipadika etc.)
- 5 (Rép.) Cela se démontre¹; car l'a' est identique partout.
- 6—8 (Obj.) Mais ainsi une confusion des indices de terminaisons (anubandha) (en résulterait; par ex an, P. VII. 2. I. serait identique avec ka. III. 2. 3, car l'a' est identique; et par conséquent, les formes dâya et da dans les mots sampradâya et goda seraient interchangeables); il serait absurde de faire une distinction entre un mot d'une et un mot de plusieurs voyelles (comme kiri, ghaṭa, pour les règles gouvernant l'accent tonique et les affixes, comme par ex. VI I. 168 ou IV. 4. 7); l'emploi en serait (impossible simultanément) comme celui des matériaux (sacrés). (Plusieurs personnes ne peuvent se servir simultanément d'une même chose, cf. J. S. I. 307).
- 9 (Rép.) Cela se démontre, car on a rattaché à chaque cas (de terminaison) un signe différent.
- 10 Quand on dit "un mot d'une voyelle" ou "un mot de plusieurs voyelles" on considère la répétition d'une même voyelle (comme on fait dans le sacrifice). Le texte védique dit: "dix sept sont les stances pour enflammer le feu" tandis qu'il n'y en a que onze qui sont énumérées. Six, il est établi, sont fournies par répétition, cf. Jaiminisūtra X. 5. 27).
- 11—12 (Obj.) (il y a) une existence séparée (pour chaque 'a') à cause

¹ 'Siddham'; c'est une formule dont K. se sert pour indiquer 'nos vues sont valables.' K. commence et termine le Vârt. avec ce mot de bon augure.

de l'intervalle du temps et du son, et aussi à cause de sa manifestation simultanée en différents endroits.

- 13 (Rép.) Cela se démontre, car on comprend 'a' comme le genre des 'a'.
- 14 C'est pourquoi (P. mentionne) une voyelle suivie de t.
(Selon P. 1. I. 70 une voyelle suivie de t indique une voyelle d'une durée fixe. At n'inclut pas â long, ou prolongé. Si une voyelle n'avait pas désigné son genre, cette règle aurait été superflue).
- 15 (Le même raisonnement s'applique) aussi au cas des consonnes, (car dans les règles de P. les consonnes sont mentionnées après leurs genres; cf VIII. 2. 26).
- 16 Ou bien (on peut affirmer l'identité de v. 5) à cause de la similitude. Quoiqu'on n'admette pas que le même 'a' est répété, on peut dire qu'ils sont identiques, comme on peut dire "Je mange le même riz ici qu'en Magadha").

Le second Pr. Sû. est *r l k*. Sauf pour quelques dérivés de la racine *krp* le *l* n'existe pas en sanskrit, et Kât. voudrait dire ici que *Pân*, aurait très bien pu écarter le *l* des Pr. Sû. K. mentionne d'abord la prétendue nécessité d'y inclure le *l*. Le *l*, dit-on, est possible dans le langage, dans les noms propres, et quand on imite une prononciation fautive de *r*; et encore, les fonctionnements grammaticaux de *Pluti*, de redoublement de consonne et d'accent circonflexe doivent être prescrits séparément pour *l* aussi bien que pour *r*. C'est pourquoi, dit-on, l'inclusion de *l* est nécessaire. *Katyâyana* dit: la grammaire n'a pas besoin d'édicter des règles pour les deux premiers cas; (i) dans les noms propres on peut toujours regarder le *r* comme la forme normale dont le *l* est une corruption; (ii) l'autorisation de la grammaire n'est pas nécessaire pour une imitation d'une chose bonne ou qui n'est pas actuellement interdite; on la sous-entend même dans la vie mondaine et religieuse.

Pour *pluti*, etc. le *l* vient comme un substitut pour *r*

(selon VIII—2.—12.) et la forme *kḷp* pourrait être regardé comme identique avec *kṛp* et tous les fonctionnements qui sont valables pour *kṛp* s'opèrent aussi nécessairement après *kḷp*. Mais, dira-t-on, la pluti pour *kḷp* serait possible seulement selon la règle P. VIII.—2.—86, mais ici on a interdit une pluti pour *r* et par conséquent aussi pour une forme comme *kḷpta*. Kât, à tout prix, voudrait une pluti pour *kḷpta* dans le vocatif. Il voudrait changer le mot *anṛtah* dans le Sutra en *aravatah*, de telle sorte que l'interdiction s'applique au son cérébral dans *r* et *ṛ*, et non à *ḷ*, — après quoi, Pat, très spirituellement) dit: 'Voici une altération de texte pour supprimer le *ḷ*, qui est pourtant nécessaire pour expliquer les fonctionnements de pluti etc.. Ainsi est une *latvâ* (un petit oiseau) tirée d'un gros bambou!' Il faut remarquer que Vart. 3 indique la mentalité théologique, qui regardait un mot incorrect comme impure, et que Vart. 4 affirme le dogme métaphysique de Kât. qu'il répète plusieurs fois dans l'ouvrage, à savoir, que, même quand les éléments, c'est-à-dire manifestations changent, le substrat reste sans changement.

Pân. Pr. Su. 2: *ṛ,ḷ,k*.

Vart. 1—5 ' *kâropadeṣo yadr̥cchâçaktijânukaranaplutyâdyarthah*'. — *nyâyabhâvât kalpanam sañjñâdishu. anukaranam çishṭâçishṭâpratishiddheshu yathâ laukikavidikeshu. ekadeçavikṛtasyânanyatvât plutyâdayah. ravatpratishedhâcca.*

Traduction:

Vart. 1—5. (P. enseigne) le *ḷ* dans les pra. sũ., en visant les cas de "hasard", d'imitation d'incapacité' et de 'pluti' (prolongement d'une voyelle, qui a une durée de 3 morae, le redoublement des consonnes conjointes et l'accent circonflexe) etc. (Hasard paraît dans les noms propres. On peut donner un nom comme *ḷtaka* à un enfant. L'incapacité de prononcer *ṛ* peut produire le son *ḷ*. *L* aussi doit avoir le pluti comme d'autres voyelles et pour cela il doit figurer parmi les voyelles dans les pra. sũ.) (Mais ces raisons ne suffisent pas pour montrer la nécessité de cette inclusion

dans les noms propres etc.) On peut très bien se représenter que (le mot avec *l*) tire son origine du mot juste (avec *r*). L'imitation (doit être permise) pour les mots de la bonne langue, ou qui sont vulgaires, mais non interdits. Il en va de même que dans la vie mondaine et religieuse. Pluti etc. . . (pour *l*) (sont compréhensibles sans règle, car *l* se trouve uniquement dans les termes de *krip* et ici lorsque le *l* n'est qu'un substitut, et lorsque) une chose qui est changée en partie reste entière dans sa propre nature (il n'y aura aucune raison d'ordonner des règles spéciales pour *l*) (et si, dira-t-on, la pluti est impossible pour *l* comme pour *r* selon Pat VIII-2-86, nous répondrons): Au lieu d'interdire (un mot avec *r* dans ce sūtra) nous allons interdire la pluti pour un mot avec *r* (c'est-à-dire, nous allons lire la sūtra comme *guroravatah* etc.).

Les deux Pr. Sū qui suivent sont „e, o, ṛ; ai. au. c.“ K. soulève ici la question de la durée de ces voyelles. Les voyelles qui précèdent ont été acceptées comme un genre qui inclut des voyelles brèves, longues et prolongées. Est-ce que e, o, ai et au, aussi indiquent un genre? S'ils n'indiquent pas un genre, et si par ex. le 'e' est entendu comme son long, il y a un vice d'ambiguïté dans les sūtra. Il faut le supprimer par l'addition de l'indicatif „t“. Deuxièmement, les e, ai, o, au prolongés ne seront pas ac (le terme abrégé de *Pân.* pour les voyelles incluses dans les quatre premiers Sūtras), qui sont uniquement les voyelles dont *Pân.* a prescrit les règles; et par conséquent, les fonctionnements qui se trouvent après ou devant un ac, comme par exemple le doublement d'une des consonnes conjointes, ou d'une nasale (*go3trāta*, *pratyaṇṇai3tikāyana*) ne seront pas valables pour les é, o etc. prolongés. Le terme *pluta* même, et les fonctionnements qui s'en suivent, ne seront pas applicables pour eux selon Pan I.—2.—27., car ils ne sont pas *Ūkāla* (ayant la même durée que u, ū, û 3). Si pour écarter toutes ces difficultés, on dit que les e, o, etc. n'ont pas une durée

fixe, K. voudrait indiquer une correction et un vice. Dans les dialectes et aussi dans une branche du Sâmaveda on entend e et o brefs. Si e signifie un genre, il comprendra e bref aussi, et, par conséquent quand dans la grammaire une forme brève est présentée, par exemple, à la fin d'un Prâtipadika, elle sera un e bref ou o bref. Le vice auquel K. cherche a remédier est le suivant: quand les voyelles e et o désignées comme *guna* (P. I. 1. 2.) ou, ai et au, désignées comme *Vrddhi* sont mentionnées comme sons réunis (VI. 1. 87. 88.) pour a + i etc., ou pour a + e ou o, il faut ajouter que ce sont les voyelles longues, et non prolongées, qui constituent les sons réunis.

Pân. Pr. sût. 3-4: e, o, ṛ; ai, au, c.

Vârt. 1—3 sandhyakshareshu taparopadeçaçet taparoccâraṇam. plutyâdishvajvidih. plutasañjñâ ca.

4—5 atapara 'ec ig ghrasvâdeçe'. ekâdeçe dîrghagrahaṇam.

Traduction:

- 1 Si les diphtongues (mentionnées dans les pr. sût.) sont des lettres suivies de t (c'est à--dire des sons d'une durée déterminée, qui excluent la voyelle brève ou prolongée) il faut les prononcer avec un t (final, comme ait, aut etc. dans les Sûtras eux-mêmes).
- 2 Mais s'il y a un t qui suit les opérations conditionées par une voyelle précédente ou suivante, telles que redoublement des cons. conj., seront impossibles) dans le cas de pluti; (car la voyelle prolongée est exclue des pr. sût. et ainsi des règles grammaticales; tandis qu'e actuellement dans le cas de redoublement selon VIII-4-47 ou d'un augment nasal selon VIII-3-32, une voyelle prolongée est incluse. Ex: gauṣtrâta; pratyarṇaiṣṭikâyana).
- 3 Le terme pluta serait impossible pour elles (car elles n'ont qu'une durée longue et par conséquent il n'y aura pas de fonctionnement de pluti. Les formes du vocatif comme Auṣpagava seraient ainsi impossibles).
- 4 (Au contraire) si (elles) ne sont pas suivies de t (si elles indiquent un genre, voir le Sûtra) eca igghrasvâdeçe (Pan. 1-1-48).
(Ceci est une courte méthode de renvoi aux raisonnements qui

contreviennent, cf., V., 12. Dans les Vârt. sur le Sû. ici renvoyé, K. a tâché de montrer qu'il est superflu. Mais si on admet e ou o comme genres des sons Vârt. 3 sur le Sû. n'est plus valable, et le Sû. ne sera pas superflu. Pat. interprète le Vart. un peu différemment).

- 5 (Il faudrait aussi) entendre (le mot) dîrgha dans les cas de sons réunis.

(Le son réuni est le son qui s'est substitué à deux voyelles qui s'unissent. Selon P. VI-1-87, le son réuni est *guṇa*, c'est-à-dire e ou o. K. dit: il faut entendre ici le *guṇa* comme long; autrement l'e peut inclure l'e bref ou prolongé).

A propos des voyelles e, o, ai et au, K. entame une discussion qui est aussi importante que la précédente sur l'unicité des sons. Il s'agit ici de voyelles, qui selon la phonétique de l'époque sont toutes des diphtongues. Une diphtongue est un agrégat de plusieurs membres, et K. se pose cette question: les fonctionnements qui sont valables pour les membres individuellement seront-ils valables pour eux quand ils sont membres d'un agrégat indivisible. Le mot *samudâya* (agrégat) ne se trouve pas dans le texte de P.; les mots, *sangha*, *avayava*, *anga*, s'y trouvent, mais jamais comme termes corrélatifs. Il est douteux que P. ait entendu que le principe que K. énonce soit appliqué à ses règles. Nous pouvons dire sans risque de nous tromper qu'ici K. emprunte à la *Mîmâṃsâ* un principe. L'exemple à l'appui se tire lui-même d'elle. Evidemment les règles qui s'appliquent aux lettres individuellement ne sont pas valables pour leur agrégat; mais il semble que K. saisit cette occasion pour donner quelques exemples où l'on peut justifier les règles de P. en disant qu'un agrégat inclut les membres. Il arrive ainsi que P. traite *r* comme s'il était inclu dans *r*; il mentionne *i* et *u* dans un *sûtra* comme s'ils faisaient partie de *ai* et *au*, et il ne distingue pas, quand il s'agit de redouble-

ment, entre un composé de consonnes différentes et un composé de même consonne.

Vart. 6—10 'varṇaikadeçā varṇagrahaṇena cet sandyakshare samānākṣaravidhipratishedhah. dīrghe hrasvavidhipratishedhah. eka-varṇavacca' — nāvya-pavṛkasyāvayave tadvidhīryathā dravyeshu. sandhyakshareshu vivṛtatvāt.

11—13 agraḥaṇāñ cennudvidhilādeçavināmeshvṛkāragrahaṇam. plu-tāvaica idutau. Tulyarūpe samyoge dvivyañjanavidhih.

Traduction:

- 6 'Si, quand on considère une lettre, on vise ses parties, il faut dans le cas des diphtongues interdire une combinaison résultant de deux voyelles similaires.
(Prenons par ex. agne + indram, ou simplement e + i; il ne faut pas ici diviser le e en a + i et laisser l'i se combiner avec l'i qui suit).
- 7 Il faut interdire que les règles gouvernant des voyelles brèves s'appliquent aux voyelles longues.
(Une voyelle longue comme û peut être considérée comme constituée de u + u; dans la formation d'un absolutif du verbe pra + lû, il ne faut pas ajouter un t à cause de l'u bref qui se trouve dans lû. Selon VI. 1. 71 après une voyelle brève un t est ajouté devant ya: ex. vici + ya = vicitya).
- 8 (Il faut traiter la voyelle longue) comme une seule lettre. (Un mot avec une voyelle longue doit être considérée comme monosyllabique pour les terminaisons comme than, IV. 4. 7, ou yan; V. 1. 39). —
- 9 (Ceci n'est pas nécessaire; car) une règle qui gouverne un membre séparément ne s'applique pas à un membre d'un agrégat qu'on ne considère pas comme divisible. Ceci est comme avec des matériaux sacrés. (Pour le sacrifice on entend le commandement: il faut mettre au feu dixsept tiges d'açvattha; lorsque le commandement concerne les membres et lorsqu'il n'est pas valable pour l'agrégat, on met 17 tiges et non une seule souche de la longueur de 17 prâdeças.)
- 10 (et) lorsque (les membres a, i, u) sons (plus) ouverts dans les diphtongues.
- 11 Si (quand on considère l'agrégat) on ne vise pas (les membres),

(les règles concernant *r* ne s'appliqueront pas à *r* et) il faut ajouter (le cas de) *r* dans l'opération de *nut* (VII. 4. 71 enseigne l'augment *n* entre â initial et les deux consonnes d'une racine dans le parfait: ex. d'āñj, nous avons ā ñj; et puis, ā na ñj; pour obtenir ānardh de *rdh*, il faut faire une règle exprès. Mais si on considère *r* comme inclus dans *r*, *rdh* a déjà deux consonnes et VII. 4. 71 s'applique); dans la substitution d'un *l* à *r* de *kṛp* (VIII. 2. 18 mentionne *r* et non *r*; c'est-à-dire P. a inclu *r* dans *r*), et dans le changement d'un *n* en *n*. VIII. 4. I mentionne que après *r* et *sh* dans le même mot *n* s'est changé en *n*).

(Dans les cas 2 et 3, P. à certainement à dessein inclu *r* dans *r*. Cas 1 paraît douteux. K. a trouvé ici peut être un moyen de corriger une faute de P.)

- 12 (Comment expliquer le sūtra VIII. 2. 106) 'dans les diphtongues ai et au les i et u sont pluta, (si on ne doit pas considérer les membres à part)?
- 13 (On ne peut pas expliquer) l'application des règles des consonnes redoublées au cas d'un composé de même consonne; (il faut donc dire que ce qui est valable pour le tout vaut pour la partie).

La lettre *h* est deux fois mentionnée dans les pr. sū. Dans les trois vārtikas qui suivent K. explique la difficulté qui a obligé P. à répéter cette lettre.

Pr. Sū. 5 Ha ya va ra *t*.

Vārt. 1 hakārasya paropadeḍegrahaṇeshu hagrahaṇam 2 uttve ca 3 pūrvopadeḍe kittvakseḍvidhaya jhalgrahaṇani ca.

Traduction:

- 1 Si le *h* n'était enseigné qu'à la dernière place (il faudrait) ajouter *h* (exprès chaque fois) dans les endroits où les (lettres abrégées par la formule) *aṭ* (sont mentionnées; VIII. 3. 3; 9 etc.)
- 2 et dans le cas de substitution (d'un visarga) à *u* (selon VI. 1. 113-4).
- 3 Si le *h* n'était enseigné qu'à la première place; il faudrait le mentionner exprès dans les cas de *kittva*, *ksa*, *it* et *jhal* (I. 2. 26; III. I. 45; VII. 2. 76 et VIII. 2. 26).

De même façon, K. explique la nécessité que *r* soit après *y* et *v*. Mais il a ici à indiquer aussi des vices qui résultent du placement actuel du *r*.

Vârt. (4) rephasya paropadeçenunâsikadvirvacanaparasavarṇapratishedhah (5) purvopadeçe kittvapratishedho vyalopavacanaṁ ca.

Traduction:

- 4 Si r est enseigné après y et v, il faut l'exclure exprès dans les cas de nasalisation, redoublement, et parasavarṇa (conformité avec le suivant).

(Selon VIII. 4. 45 devant une nasale une lettre de la formule yar qui précède, est facultativement nasalisée. Mais r est inclus dans la formule et il faut le faire nasaliser, ce qui est absurde; ou il faut l'exclure.

Selon VIII. 4. 46 une lettre de la même formule est redoublée après un r ou h précédé par une voyelle. R. étant inclu doit être redoublé, — ce qui est impossible.

L'anuvâra selon VIII. 4. 58 se conforme avec le yay (qui inclut r) qui suit. Conformité avec r est impossible).

- 5 S'il était avant y et v (— si le pr. su. était harayavaṭ, les vices précédents auraient été supprimés, mais la formule ral inclura maintenant y et v et selon I. 2. 26 un dhatu avec un v ou y final, et avec i ou u comme voyelle précédente, sera Kit, c'est-à-dire, qui n'a pas de guṇa ou vṛddhi. Il faut exclure y et v de l'opération du Kittva, et il faut mentionner exprès r avec le val (dans VI. I. 66) comme cause de l'élision du y ou v précédents.

A propose des lettres de l'alphabet, K. considère les sons du langage mentionné par les prâṭiçâkhya, tels que les trois visarga, les anusvâra, les anunâsika, et les lettres nasales redoublées, qui s'appellent ayogavâha. S'il faut les sous-entendre dans les pr. sū., où est leur place? K. répond qu'elle est au milieu des voyelles, aussi bien que des consonnes; mais ce double caractère, qui appartient à ces sons, est complètement perdu devant quelques opérations.

- 6 ayogavâhânâmaṭsu natvam 7 çarshu jaçbhâvashatve 8 aviçeshena samyogopadhâsañjñâlontyadvirvacanasthânivadbhâvapratishedhâh.

Traduction:

- 6 Les ayogavâha doivent être inclus parmi les aṭ; (pourquoi?) voir la transformation de n en ṇ (VIII. 4. 2 énumère les lettres qui n'empêchent pas la transformation. On doit remettre les

- ayogavâha dans cette liste, et leur place sera naturellement parmi les *at*. Les *at* sont les voyelles, les semi-voyelles, et *h*).
- 7 (Ils doivent être inclus) parmi les *çar* pour que (dans la racine *uhj*, l'*upadhmâniya* soit) transformé en (*b*, un) *jac*, et pour que l'intervention d'un *visarga* n'empêche pas la transformation de *s* du locatif etc. . .) en *sh*. (Théoriquement on accepte un *dhātu uhj* avec un *upadhmâniya*; ex. de *sh*: *dhanuhshu*).
- 8 Dans les opérations des termes *Sanyoga* et *Upadhâ*, dans l'opérations des combinaisons des lettres initiales et finales, des redoublements et de l'exclusion du *Sthânivadbhâva* (état primitif), aucune considération (de l'origine) n'est admise; (c'est-à-dire ils opèrent après toutes lettres quelles qu'elles soient, sans distinction. Dans ce cas un *ayogavâha* transformé en une autre lettre devient absolument comme une autre lettre).

K. a fini ses observations sur les *pr. sū*; mais à propos des lettres (ou sons) de l'alphabet il examine le problème; les lettres ont-elles du sens? Selon la manière ancienne de discuter, il mentionne d'abord les vues de son adversaire et les discute une à une. La théorie de son adversaire est que les lettres ont du sens; car, dit-il, il y a des lettres uniques qui forment des mots du langage; chaque lettre, en effet, dans un mot, est indispensable: et lorsque le mot est un agrégat, pour qu'il ait du sens ses membres doivent en avoir. K. répond: Les lettres n'ont pas de sens propre et aucune partie du sens du mot ne se rattache à elles; car, quoique les lettres d'un mot s'altèrent, le mot a toujours du sens et il n'est pas nécessaire pour qu'un agrégat ait du sens que les membres (lettres) en aient un. Cette controverse se présente comme ayant eu lieu entre *Upavarsha* et les grammairiens dans le *Çâbarabhâshya*, et *Çânkârâcârya* l'a évidemment emprunté à cet ouvrage. Il paraît donc que les vues que K. critique ont été traditionnellement attribuées à *Upavarsha*, qui figure dans la *Bṛhatkathâ* comme appartenant à la cour des rois *Nanda*.

Pr. sũ. 5: Vãrt. 9—15

'9 arthavanto varnâ dhâtuprâtipadikapratyayanipâtânâmekavarṇânâ-marthadarçanât; 10 varṇavyatyaye cārthāntaragamanât; 11 varṇâ-nupalabdḥau cānarthagateh; 12 sanghâtārthavattvâcca. 13 sanghâ-tasyaikārthyât subabhâvo varṇat'

— 14 anarthakâstu prativarṇamarthânupalabdheh; 15 varṇavyatyayâ-pâyopajanavikâreshvarthadarçanât.

[P. I. 2. 45; V. 11] — sanghâtārthavattvâcceti ced dṛshto hyatadarthena guṇena gumānarthabhāvah.

Traduction :

- 9 (Obj.) — Les lettres ont un sens, car (il y a des racines) (dhatû), des bases de substantifs (prâtipadika), des terminaisons, des particules, composées d'une seule lettre, qui ont du sens.
- 10 ...et aussi on ne saisit pas le vrai sens si une lettre manque.
- 11 ...et aussi on entend un sens différent avec le changement d'une (seule) lettre (dans un mot).
- 12 ... car aussi l'agrégat (dont les lettres sont membres, c'est-à-dire le mot (a un sens).
- 13 (Il y aura ainsi, dira-t'on, une confusion entre une lettre et un mot et les lettres auraient des terminaisons nominales; mais nous répondrons: Il n'y a pas de raison pour une telle confusion, car) l'agrégat a le sens principal (auquel le sens de chaque lettre contribue). Ainsi, il n'y a pas de terminaison nominale après une lettre. (— L'objection est que chaque lettre, ayant un sens à elle, doit avoir une terminaison nominale. La réponse est que le sens des lettres est subordonné au sens principal du mot).
- 14 (Rep.) Mais (les lettres) n'ont pas de sens, car on ne trouve pas de sens dans chaque lettre.
- 15 Car (même) dans les cas d'échange, disparition, apparition ou substitution des lettres, on trouve le sens (primitif du mot conservé). (cf. Nir. II., 1-2).

(La réponse à V. 12 est contenue dans Mbh I. p. 220 (Vãrt. - 11 sur P. I. 2. 45) Quant à ce que vous avez dit: que pour que l'agrégat ait un sens, il faut que les lettres en aient un) nous répondrons que le principal atteint son but avec des accessoires qui n'ont pas le même but. (Par ex. les soldats n'ont pas le

même but que le général. Ainsi il n'est pas nécessaire que les lettres contribuent au sens du mot).

P. donne au commencement de sa grammaire une liste des termes spéciaux de son système, avec toutes les règles qu'il lui convient d'y ajouter. Il choisit le terme *vrddhi* au début, peut être comme de bon augure, ainsi que Pat. le comprend. K. ici prévient cette objection, que l'intention de P., de commencer un chapitre des *Saṁjñā*, n'est pas clairement exprimée et qu'on ne peut pas distinguer entre le terme et l'objet désigné. Kātyāyana répond, qu'ici c'est l'usage chez les savants qu'il faut considérer et qu'il y a lieu de se conformer à l'usage; deuxièmement, le terme spécial est facilement reconnu, car il ne comporte pas un genre; ou bien, il y a toujours quelque signe qui nous aidera à le reconnaître.

P. I. 1. 1. *vrddhirādaic*.

Vart. 1—3 'saṁjñādhikāras saṁjñāsampratya-yārthah; itarathā hyasampratya-yo yathā loke; saṁjñāsaṁjñāyasandehaṣṭa'.

— 4 ācāryācārāt saṁjñāsiddhīr yathā laukikavaidikeshu; 5 saṁjñāsaṁjñāyasandehaṣṭa; 6 anākṛtiḥ; 7 lingena vā.

Traduction:

- 1 (Obj.) — '(On devrait indiquer exprès le début du) chapitre sur *Saṁjñā* pour qu'on puisse comprendre (qu'il s'agit de) termes spéciaux.
- 2 Car, autrement il y aurait un galimatias comme dans le monde (quand on parle de choses incohérentes).
- 3 On devrait éviter toute confusion entre le terme et l'objet.'
- 4 — (Rép.) C'est la tradition chez les avants qui détermine ce qui est le terme spécial; ceci est comme avec des choses mondaines et sacrées. (Dans la vie actuelle, on peut connaître les noms des personnes sans les avoir entendus, de même que le texte du sacrifice ne définit pas de termes spéciaux).
- 5 (c'est) aussi (la tradition) qui fait la démarcation entre le terme et l'objet.

6 (de plus; le terme special) n'a pas la portée d'un genre, tandis que l'objet comporte un genre).

7 ou bien (le terme spécial) est connu par (son) signe.

K. se figure une autre objection afin d'affirmer son dogme théologique. Les termes comme *vrddhi* sont basés sur des faits du langage qui ont une existence réelle et la grammaire prétend que les termes causent des opérations dont les faits linguistiques sont le résultat. C'est absurde car il y a le vice logique de dépendance mutuelle; les mots dépendent des termes et les termes des mots. K. répond que le vice n'existe pas car les formes des mots sont éternelles; elles ne sont pas le résultat de la grammaire. La fonction de la grammaire n'est pas de créer les formes, mais elle classe les formes et indique les limites de chaque groupe et en effet substitue une forme ayant une existence réelle à une autre; cf. Nir. I. 13 et vârt. 11—13 sur P. I. 1. 56; et Mbh. sur I. 1. 20 (5).

8 'sato vrddyâdishu saññābhāvāttadāçraya itaretarāçrayatvādaprasiddhih' —

9 siddhantu nityaçabdattvât. 10 'kimartham çāstram'it icennivartakatvât siddham.

Traduction:

8 (Obj.) Dans les cas de *Vrdhi* etc. . . (il y a des choses déjà) existantes (et parce qu'elles existent, elles) sont nommées par des termes speciaux. Si alors elles sont dépendantes (pour leur apparition) des opérations des termes, (il en résulte) le vice de dépendance mutuelle, ce qui cause un chaos logique.

(Selon la terminologie grammaticale on dit que chaque terme a ses opérations et dès qu'une forme devient l'objet d'un terme elle est sujette à toutes opérations particulières au terme).

9 (Rép.) Mais cela s'explique par l'éternité de la parole.

10 Si vous dites, (et puis), à quoi bon la science? cela se démontre par sa qualité de délimitation.

(Les mots, dira-t-on, et les formes des mots étant éternels la grammaire n'a rien à faire; mais, dit K. la grammaire groupe les

formes sous quelques catégories, mentionne leurs limites et les cas exceptionnels, ainsi elle est une science de délimitation).

K. maintenant examine les implications du Sûtra, qui veut dire; â, ai et au s'appellent Vrddhi. Est-ce l'ensemble des trois qui s'appelle Vrddhi ou chacun séparément? Chacun, répond-il, et il cite des règles d'interprétation qui, semble-t-il, appartiennent à la Mîmâṃsâ.

Vârt. 11 anyatra saḥavacanât samudaye sañjñâprasangah; 12 pratyavayavañca vâkyaparisamâpteh.

Traduction:

- 11 Sauf quand il y a mention expresse d'une opération conjointe, un terme ne s'applique pas à l'agrégat. (Ainsi ce sont les voyelles séparément et non un agrégat qui s'appellent Guna ou Vrddhi a, e, o, ou à, âi, au).
- 12 Car le sens de la phrase opère auprès de chaque membre. (Pat. mentionne aussi des cas où le sens de la phrase appartient à l'agrégat: par exemple: Que les Garga soient punis d'une amende de cent écus d'or).

K. explique l'implication du t final dans ât le second mot du sûtra.

Vârt. 13 âkârasya taparakaranam savarnârtham.

Traduction:

- 13 T. est ajouté après l'â pour inclure les savarna (c'est-à-dire les â avec les trois accents).

Dans les deux premiers sûtras, P. a enseigné les termes Vrddhi et Guna; en voici le troisième: les guna et vrddhi sont à un ik, (i, u, r, l). K. en explique l'implication; quand P. dit que les ik ont les guna et vrddhi comme substituts, c'est pour dire que les autres n'en ont pas; car quand il mentionne ceci dans le chapitre des sañjñâ, cela veut dire une 'restriction', c'est que s'il y a un guna ou vrddhi mentionné dans la grammaire sans spécifier la voyelle, il est entendu qu'ils seront restreints à i, u, r, ou l.

P. T. I. 3. iko *gunavṛddhī*.

Vart. 1 *iggrahanam ātsandhaksharavyañjananivṛttyartham*

2 *sañjñayā vidhāne niyamah.*

Traduction :

- 1 Le mot *ik* est mis pour exclure *â* (long), *e*, *o*, *ai*, *au* et les consonnes.
- 2 (Les *guna* et *vṛddhi*) étant prescrits ici par des termes spéciaux (on entend) une restriction (*Niyama*).

K. prévient ici un dilemme. Selon I. 1. 3 les *guna* et *vṛddhi* se substituent au *ik*; selon I. 1. 52 les substituts sont aux lettres finales. La règle I. 1. 3 est-elle un supplément ou un cas exceptionnel de I. 1. 52? Dans tous les cas il s'en suit des vices. *K.* répond à ce dilemme.

3—5 '*vṛddhigunāvalontyasyeti cen midipugantalaghûpadharcchidrçikshiprakshudreshviggrahanam. sarvâdeçaprasangaçcânigantasya. igmâtrasyeticejjusisâradhâtukârdhadhâtukahrasvâdyorguṇeshvanantypatishedhah*'—

- 6 *pugantalaghûpadhagrahanamanantyaniamârtham.*

Traduction :

- 3 (Obj.) (Si la règle est un supplément de I. 1. 52, et ainsi) si les *vṛddhi* et *guna* (se substituent) aux lettres finales (qui sont *ik*), il faut ajouter que (le *guna* se substitue) aux voyelles *ik* (non finales) dans les formes de *mid* (selon VII. 3. 82), des (verbes) qui ont un augment *p* (avant la terminaison *causa.*), des (verbes) avec (une voyelle) brève avant la consonne finale (selon VII. 3. 86), de *rcch*, de *drç* (selon VII. 4. 16), de *kshipra* et *kshudra* (VI. 4. 156); (c'est la pénultième, et non la finale, qui a le substitut dans ces cas); 4 et (lorsque les *guna* et *vṛddhi* ne peuvent pas se substituer à la finale, les règles VI. 4. I. et I. 1. 49 s'appliqueront, et il y aura possibilité vicieuse que le *guna* ou *vṛddhi* soit le substitut du mot entier dans le cas où le mot n'a pas un *ik* final. 5 (Au contraire si l'on la comprend comme exception à I. 1. 52 et) si l'on dit que (le *guna* ou *vṛddhi* se substitue) uniquement à un *ik* (parmi les finales), il faut interdire (exprès) un *guna* d'une voyelle initiale dans les cas suivants: VII. 3. 83; 84; 108; 111 et VI. 4. 146 (Ici il y a possibilité que les voyelles non finales aient

un *guna*, car la règle n'est pas restreinte à une seule voyelle ou à la voyelle finale).

- 6 (Réponse) La mention (expresse) des (verbes) qui ont un augment „p“ et des (verbes) qui ont une (voyelle) brève avant la consonne finale indique que les cas de voyelles non-finales sont restreints (à ces verbes, et les deux genres de vices n'existent pas).

Les *vârtika* deviennent à partir d'ici de plus en plus techniques, et nous ne choisirons que ceux qui sont indispensables pour fournir une base à notre étude. Nous omettons donc les *vart.* 7—17 sur le *sûtra* I. 1. 3 et arrivons à P. I. 1. 7, qui définit le composé des consonnes comme consonnes voisines. K. veut compléter le sens du *sû.* par l'addition du mot 'ensemble'; en suite il soulève un dilemme et y répond. Est-ce l'ensemble des consonnes conjointes dans un mot qui constitue le composé, ou deux cons. conj.? Dans les deux cas il y a des vices. Il accepte la seconde alternative en réfutant les objections. Ensuite il explique le sens de „voisines“.

P. 1. 1. 7: — *halonantarâs samyogah*

Vârt. 1 *samyogasañjñâyâm sahavacanam yathânyatra.*

2—3 'samudâye samyogâdilopo masjeh. dvayorhalos samyoga iti ced dvirvacanam' — 4 *navâjvidheh.*

5—7 *svarântarhitavacanam. drishtamânantaryam vyavahitepi. ânantaryavacanaṅkimarthamiti ced ekapratishedhârtham'* —

8 *navâtajjâtîyavyavâyât.*

Traduction:

- 1 Il faut ajouter le sens d'ensemble' (c'est-à-dire, il faut lire: les cons. voisines ensemble, etc.) dans la déf. du *samyoga*, comme (P. le fait) ailleurs (ex. "Saha supâ" II. 1. 4; cf. V. 11 sur I. 1 1.)
- 2—3 (Quand il y a un composé de plus de deux cons.), si c'est leur ensemble (qui est le *samyoga*) l'élision de l'initiale du *samyoga* du verbe *masj* (ne s'explique pas: *masj* + cons. devient *ma* + *msj* + cons. selon VII. 60, et selon VIII. 2. 29, l'initiale du *samyoga* tombe. Si le tout *msj*, est le *samyoga*, la forme *manktva* par ex. ne s'explique pas; mais si *ms* et *sj* sont chacun *sam*, la forme est régulière). Si chaque groupe de deux cons. est *sam*-

yoga, dans la forme "indirîyishati" le redoublement (d'une seule cons. d selon VI. I. 3. (ne s'explique pas).

4 non (répondons-nous); car (selon VI. I. 2 qui précède) il s'agit de (composé avec une) voyelle (précédente). Ainsi il n'y a qu'une cons. conj. avec une voyelle précédente dans "indirî".

5—7 '(Il faut) ajouter à l'expression 'voisines' 'sans intervention d'une voyelle; car on voit du voisinage malgré l'intervention de quelque chose. Si (vous demandez) que signifie l'expression "voisines" ici? (nous répondons) elle signifie (que ce) n'est pas une cons. (qui forme le *samy*).'

8 — Non; le mot "voisines" suffit;) car l'intervention est (nécessairement) d'une chose non-similaire; (et le sens de toute intervention est exclu par le mot de "voisines").

K. répond dans P. I. I. 9 V. 2—4. à deux attaques contre la déf. du terme *Savarna*, et signale le cas de *r* et *l* qui doivent être considérés comme *savarna* l'un de l'autre.

P. I. I. 9: *tulyāsyaprayatnam savarnam*.

Vart. 1 'savarṇasāñjñāyām bhinnadeṣeshvatiprasangah prayatnasāmānyāt' — 2 *siddhantvasye tulyadeṣaprayatnam*.

3 *tasyāvacanam vacanaprāmānyāt*. — 4 *sambandhiṣadbairvā tulyam*.

5 *rkāra/kārayos savarṇavidhih*.

Traduction:

1 „Dans le terme *savarna* (comme on le définit) il y a le vice de sur-inclusion (puisqu'il comprend les sons) d'autres positions (de la bouche); car l'effort (pour des sons de genres différents) est similaire“.

2 Mais ceci se démontre; car (sous ent.) un *savarna* est ce qui exige une position et un effort semblable de la bouche.

3—4 Il n'est pas nécessaire d'ajouter „*tasya*“ avant *savarnam* (de lire: une lettre qui exige un effort semblable à une autre est semblable à cette dernière); le texte fait autorité (et il faut qu'il ait du sens); ou bien, ceci est pareil aux mots indiquant une relation. (Il n'est pas nécessaire de dire „honorez vos parents“: „honorez les parents“ suffit.)

5 Il faut dire exprès que *r* et *l* sont des *savarna*; (autrement $r + l = \hat{r}$ ne s'explique pas).

I. I. 20 donne „ghu“ comme terme spécial pour les dhātu dâ et dhâ. K. explique que dâ et dhâ incluent les dhatus, comme dai, dhe, dont les formes sont dâ et dhâ dans les temps sârvadhâtuka tels que l'aoriste. On soulève une objection. Si le dhâ dans dhai est ghu, le dhâ dans dhârayati aussi en sera un ; et si on exclut le dhâ de dhârayati, pourquoi inclut-on le dhâ dans dhâpayati? K. répond: ce qui est inclu est le dhâ, qui a un sens à lui et qui est verbe; avec lui, la forme causative aussi (dhâpay) est incluse; car le principal inclut le secondaire.

P. I. 1. 20: dâdhâghvadâp.

Vârt. 1 ghusaṅjñâyâm prakṛtigrāhanam çidartham.

- 2 'samânaçabdapratishedhah' — 3 samânaçabdâpratishedhorthavadgrāhanât. 4 anupasargâdva. 5 navârthavato hyâgamastadgunîbhûtastadgrāhanena grhyate yathânyatra.

Traduction:

- 1 Dans le terme ghu les dhātu dont dâ et dhâ sont formes altérées sont compris, pour que (les fonctionnements prescrits pour les ghu soient valables pour ces derniers) dans les temps ârdhâtuka.
- 2 „Mais il faut exclure (les dhātu qui ont) les mêmes syllabes, (dâ et dhâ; ex. dârayati, dhârayati)'; —
- 3 Il ne faut pas exclure (les dhātu qui ont) les mêmes syllabes, car (s. ent) c'est une syllabe avec du sens;
- 4 Ou bien, car (les dâ et dhâ dans dârayati etc.) ne sont pas susceptibles d'une préposition.
- 5 (Mais comment inclure dâpayati etc.) mais non¹; l'augment (p, qui est secondaire), est compris dans le principal (le dhātu), comme ailleurs (dans les formes causatives de lavitâ etc.)

Pan. définit le terme vibhâshâ dans I. 1. 44. comme 'naveti', ce qui revient à „ou bien, non“. Cela désigne une option, une règle facultative. Dans une espèce de catéchisme K. établit les points suivants: (1) le terme désigne le sens

¹ (Ceci, — na vâ — est une formule comme siddham, pour indiquer la réponse).

de l'expression na vâ; (2) le sens de navâ n'est pas ambigu; (3, 4 et 5) ce n'est pas un cas de variabilité des règles ou de contradiction mutuelle; (6) les règles facultatives et leurs conventions sont déjà très bien connues de la Mîmâmsâ et par conséquent les objections multiples dans les V. 14—18 sont oiseuses. Sû. 20 donne les cas d'option où une forme ne doit pas arriver].

Pân. I. 1. 44: na veti vibhâshâ.

Vârt. 1—2 „naveti vibhâshâyâmarthasañjñâkaranam. çabdasañjñâyâm hyarthâsampratyayo yathânyatra“ — 3 itikarânanorthanirdeçârthah.

4 „samânaçabdapratishedhah“ — 5 na vâ vidhipûrvatvât pratishe-dhasampratyayo yatha loke.

6 „vidhyanityatvamanupapannam pratishedhasañjñâkaranât“, — 7 siddhantu prasajyapratishedhât. — 8 „vipratishiddhantu“ — 9 na vâ prasangasâmarthyâdanyatrâpratishedhavishayât. 10—12 „vidhipratishedhayoryugapadvacanânupapattih. bhavatîti cenna pratishe-dhah. neti cenna vidhih. — 13 siddhantu pûrvasyottarena bâdhi-tatvât.

14—18 sâdhvanuçâsanemin, yasya vibhâsha tasya sâdhutvam. dvaidhâpratipattih. kârye, yugapadanvâçayayaugapadyam. âchâryade-çaçilane ca tadvishayatâ. tatkîrtane ca dvaidhâpratipattih.“ — 19 açishyo vâ vidaditvât.

19 aprâpte trisañçayâh.

Traduction:

(i) 1—2. „A propos du terme vibhâshâ: (On doit formuler un terme) pour le sens de l'expression navâ (et non pour l'expression, ce qui est le cas ici); car le terme pour une expression ne comporte pas le sens, comme ailleurs (dans la grammaire; par ex. dans I. 1. 20 le terme ghu désigne un dhâtu comme dâ et non le sens de „donner“ etc.).“ — 3 Le mot „iti“ est (là) pour indiquer: „équivalent (à navâ)“.

(ii) 4 „Il faut interdire (le sens d'une) expression semblable (navâ qui signifie „nouvelle)“ — 5 Mais non, il y a ici une affirmation sous-entendue qui laisse entendre une négation suivante; ceci est comme dans le monde. (Ici, comme dans le langage populaire,

une proposition affirmative suivie de *navâ* n'est pas équivoque du tout).

- (iii, iv, v) 6 „La variabilité d'un commandement est absurde, car (en effet) une option (*navâ* — ou non) est une expression de négation“ — 7 Mais ceci se démontre; car on indique (par une règle) la nécessité (d'une forme) et on la nie (par l'option). — 8 „Mais, c'est contradictoire“ — 9 Mais non, car en vertu de l'indication de nécessité on indique un commandement qui opère, sauf quand opère la négation. 10—12 „Il est absurde de prescrire un commandement positif et une prohibition simultanément. En disant „il faut“ on ne peut pas interdire; en disant „il ne faut pas“ on ne peut pas prescrire“ — 13 Mais ceci se démontre; car le premier est remplacé par le dernier.
- (vi) 14—18 ‘Si cette science (de grammaire) est celle des mots (éternels et invariablement) bons, (l'acceptation de l'option est inadmissible; car) une forme dont est mentionnée l'option sera bonne facultativement; et en tout cas on n'a pas l'idée d'une dualité de formes également valables. Si (au contraire vous maintenez que) les mots sont (non éternels — phénoménaux —) un effet des causes, (il y a aussi un vice; c'est que) les formes prescrites par une mention cumulative doivent avoir une manifestation simultanée. (Quand plusieurs terminaisons sont mentionnées facultativement, il faut prononcer toutes les formes simultanément). (P. mentionne plusieurs fois une option par une mention des maîtres d'école ou des régions; ex.: *Gâlava* dit etc., VI. 3. 61, ou “dans les pays de l'est“ etc., IV. I. 160. L'interlocuteur indique ses objections à ceci. Pourquoi mentionne-t-on les *Âcârya* et les régions? Cela doit être pour dire que les formes sont courantes dans les écoles ou les régions, ou bien pour leur faire honneur. Dans aucun cas on ne peut trouver une indication d'une dualité de formes) Dans les renvois aux maîtres d'école et aux régions, les formes seront restreintes (à ces écoles ou régions; et (même) supposant que c'est pour leur faire honneur on n'aperçoit pas une dualité de formes'. — Ceci ne mérite pas d'être enseigné (discuté); car c'est connu (dans la *mîmâmsâ* etc.). (Ce sont des conventions qu'on doit savoir).
- 19 (Les options suivantes sont dans le cas) où (quelque forme) ne

doit pas arriver. Les cas douteux sont trois; (où une chose doit arriver; ii où une chose ne doit pas arriver, iii où les deux cas existent l'un à côté de l'autre).

Le mot *samprasâraṇa*, déclare K., dans les *varṭ.* sur I. 1. 45, a un sens mixte, abstrait et concret: cf. son expl. du mot *vyâkarana*.

Pan. I. 1. 45: *ig yanas samprasâraṇam*.

Vârṭ. 1—2 „*samprasâraṇasañjñâyâm vâkyasañjñâ ced varṇavidhih. varṇasañjñâ cen. nivṛttih*“ — 3 *vibhaktiviçeshanirdeçastu jñâpaka ubhayaśañjñâtvasya*.

Traduction.

1—2 A propos du terme *sampr*: Si c'est un terme qui donne un sens de verbe (c'est-à-dire, du nom abstrait, „vocalisation“) les opérations prescrites pour des lettres (indiquées avec le mot *sampr*., par ex. dans VI. 1. 108; VI. 3. 139) ne s'expliquent pas; si c'est un terme (concret) pour des lettres, le sens de „devenir“ dans VI. 1. 13 par ex. ne s'explique pas.

3 La mention du mot en rapports casuels si différents est un indice qu'il désigne les deux sens.

K. indique comment le sūtra I. 1. 48 est superflu.

Pan. I. 1. 48: *eca igghrasvâdeç*.

Vârṭ. 1—2 '*eca iksarnâkâranivṛttyartham. dīrghâprasangastu nivar-takatvât*' —

3 *siddhamecah sasthânatvât. 4 aicoçcottarabhûyastvât.*

Traduction:

1 „Le sūtra est pour interdire qu'un *savarṇa* ou 'a' soit (le substitut) (un *savarṇa* d'e sera e bref; d'o, un o bref; e, o, ai, au, étant diphtongues, ont deux éléments, dont 'a' constitue un).

2 (Il n'est pas nécessaire de dire que l'ik ne sera pas long); car il n'y a pas la possibilité d'une voyelle longue (ici). (Il s'agit ici d'une voyelle longue et) le sūtra ne fait qu'exclure (les non-ik)“.

3 — (Nos vues) se démontrent: le ik étant de la même position (de la bouche que le ec, il est un substitut naturel et aucune règle n'est nécessaire).

4 (Quant à 'a'), dans les aic (ai et au) les sons ultérieurs l'emportent sur lui.

Les vârt. sur I-1-50 en premier lieu expliquent la nécessité du sũ., suit un dilemme : est-ce la prescription d'une substitution ou l'acceptation d'une substitution établie ailleurs qui est le but du sũ.? On voit le vice d'une ambiguïté. K. y répond, mais il indique d'autres vices; il réfute les trois derniers vices; mais ceux indiqués dans vâ. 8-10 restent sans réfutation. Pat. déclare que le sũtra n'est pas nécessaire. L'emploi du mot prasanga, le dilemme entre nivṛtti et pratipatti, termes de la mĩ., le mot vighâta dans vâ. 15 et l'exemple dans vâ. 16 méritent considération.

P. I. 1. 50 sthānentaratamah.

Vârt. 1 sthānina ekatvanirdeṣādānekādeṣanirdeṣācca sarvaprasaṅga-stasmāt sthānentaratamavacanam.

2—4 'sthānentaratamanirvartake sthāninivṛttih. nirvṛttipratipattau nirvṛttih. anarthakañca' — 5 uktam vā

6 'pratyātmavacanāñ ca' — 7 pratyātmavacanamaṣishyam svabhāva-siddhatvāt.

8 antaratamavacanāñ ca. 9 vyañjanasvaravyatikrame ca tatkālaprasaṅgah. 10 akshu cānekavarṇādeṣeshu. guṇavidhyejbhāveshu ca.

12 'rvarṇasya guṇavṛddhiprasaṅge sarvaprasaṅgovicṣhāt' — 13 na va rvarṇasya sthāne raparaprasaṅgādavarṇasyāntaryam.

14 'sarvādeṣaprasaṅgastvanekāltvāt' — 15 na vānekāltvasya tadācra-yatvādrvarṇādeṣyāvighātah. 16 samprayogovā nashṭācṣvadagdhara-thavat.

17 'ejavarṇayorādeṣevārṇam sthānino varṇapradhānatvāt' — 18 siddhan-tūbhayāntaryāt.

Traduction :

1 Il n'y a qu'un sthānin (forme primitive), tandis que les substitués sont (quelque fois) plusieurs; il y a ainsi possibilité vicieuse que tous les substitués (se présentent simultanément); c'est pour-quoi la règle I. 1—50 est formulée.

2—4 (mais, la règle est ou bien nirvartaka, qui cause quelque forme nouvelle, ou pratipādaka, qui fait savoir ce qui existe déjà); si (la règle) prescrit la lettre la plus apparentée, le sthānin lui-même disparaîtra dans les formes, (par ex. dadhi + a = ya). (Par contre)

si (elle) fait savoir (ce qui y est déjà), (il faut mentionner) l'ordre de disparition et de substitution, (autrement il y aura promiscuité); (si elle ne fait que faire savoir) elle est aussi futile' — 5 Nous avons déjà répondu à ceci: (la règle et I. 1. 3 se complètent).

6—7 'Il faut mentionner séparément le substitut à chaque sthânin.' — La mention individuelle n'est pas nécessaire, ceci est établi par la nature intrinsèque.

8 La mention de la lettre la plus apparentée aussi (n'est pas nécessaire) 9 et il y a possibilité vicieuse qu'une durée égale à la forme primitive se substitue dans le cas où une consonne s'est substituée à une voyelle et vice versa. (La durée d'une consonne est $\frac{1}{2}$ mora tandis que celle de la voyelle brève est 1 mora). 10 aussi quand une voyelle est le substitut de plusieurs lettres; 11 aussi quand les voyelles *guna* ou *vrddhi*, ou, e et o sont des substituts.

12 S'il y a possibilité d'un *guna* ou *vrddhi* pour *r*, il y aura une confusion de substitution; car il n'y existe rien pour la faire distincte'; — 13 Non, il y a la possibilité d'un *r* venant comme substitut de *r* et 'a' est apparenté à *r* (et par conséquent s'y rattache).

14 'Il y a possibilité vicieuse de *ar* ou *âr* étant le substitut d'un mot entier, car nous avons ici plusieurs lettres (et I-1-55 s'applique)' — 15 non, la pluralité de lettres tire son origine de *r*; elle ne peut pas opérer de telle sorte que le substitut de *r* soit détruit (ef. la formule: une règle qui est basée sur une certaine combinaison ne peut pas être la cause de sa destruction; vârt. 3 sur I. 1-39). 16 Ou bien c'est un rapprochement, comme d'un homme qui a perdu son cheval avec un autre qui a perdu sa voiture.

17 'Dans le cas où il y a un substitut pour e, ai, o, au et a, il faut que le 'a' soit le substitut, car parmi les sthânin le 'a' est principal' — mais ceci se démontre; car le substitut doit être apparenté aux deux membres (tandis que 'a' ne l'est pas).

Dans I-1-56, P. prescrit que le substitut est considéré exactement comme s'il était la forme primitive, sauf dans le cas d'opérations qui concernent principalement les lettres.

Ici K. se pose le problème: si les mots sont éternels, comment peuvent ils avoir de la substitution ou de l'altération?

P. 1. 1. 56 sthānivādādeṣaṇalvidhau.

Vārt. 9 'ekadeṣavikṛtasyopasaṅkhyānam.' — 10 ekadeṣavikṛtasyānanyatvāt siddham.

11—12 'anityavijñānantu tasmādopasaṅkhyānam. anupapannam sthānyādeṣatvan nityatvāt' — 13 siddhantu yathā laukikavaidikeshvabhūtapūrvepi sthānaṣabdaprayogāt. 14 kār্যaviparināmādvā siddham.

Traduction:

9 'Il faut mentionner exprès le cas des sthānin qui (ne sont pas entièrement remplacés, mais) sont altérés en partie (P. ex. la termi. ti devient tu selon III-4-86)' — 10 mais ceci est établi, car ce qui est altéré en partie reste (toujours) le même; (cf. vārt. 10 sur II. 4. 85, aussi vārt. 8-9 sur I. 1. 69). 11 'Mais ici (l'altération veut dire) non-éternité, il faut donc qu'il y ait une mention expresse. (En principe) un substitut d'un sthānin est absurde selon votre théorie de l'éternité de la parole' — 13 Mais, ceci se démontre; car même dans l'usage mondain et religieux quand on parle d'(un substitut) au lieu (de quelque chose), on n'entend pas nécessairement quelque chose qui a actuellement précédé. (Ex. l'élève est au lieu du maître. Le maître n'était pas là avant. De même, le substitut ne présuppose pas une forme dont il est une forme altérée). 14 Ou bien ceci est établi, car les altérations sont des (effets?) désignations. (Kār्या signifie but, ou sens, avec sampratyaaya à I. 250, II. 2; Pat. l'interprète ici avec certaine raison comme voulant dire "le but, c'est-à-dire, l'idée, le concept; mais on ne comprend pas comment les changements des points de vue ou des aspects d'une chose seraient une justification des substituts. Au contraire, si on interprète Kār्या comme effet (cf. I. 104) le sens sera; ce n'est pas le mot fondamental qui change, ce sont des mots qui sont des manifestations, des effets, des phénomènes qui changent; ceci ne touche à la théorie de l'éternité).

P. I. 1. 60 adarṣanam lopah: "l'élision est non-apparition.

Vārt. 1 lopasañjñāyāmarthasatoruktam.

2—3 'sarvaprasaṅgastu sarvasyānyatrādṛśtatvāt. tatrapratyayalakṣha-
napratishedhah' — 4 siddhantu prasaktādarṣanasya lopasañjñitvāt.

Traduction :

- 1 (Il a déjà été) expliqué comment la désignation d'élision (lopa) indique (non pas le mot adarṣana), mais le sens (de non-apparition) et comment (une élision est possible) pour une chose éternelle (cf. I; 1. 44 et I. 1. 56).
2-3 'Mais, (le terme) renfermera toute chose, car chaque chose est invisible ailleurs. Dans ce cas (selon I. 1. 62 toutes sortes de règles appliqueront à chaque cas et) il faut l'interdire.' — 4 Mais ceci est établi car lopa désigne une non-apparition d'une chose qui doit apparaître.

K. considère P. I. 1. 68, 'un mot (dans ce système) désigne sa propre forme sauf dans le cas des termes grammaticaux' comme superflu.

P. I. 1. 68 svam rūpam ṣabdasyāṣabdasañjñā.

Vārt. 1 'ṣabdenārthagaterarthasyāśambhavāttadvācīnaḥ sañjñāpratishedhārtham svamrūpavacanam'. — 2 na vā ṣabdapūrvako hyartho sampratyayastasmādarthanivṛttiḥ.

- 3 sañjñāpratishedhānarthakyaṃ vacanaprānānyāt. 4 mantrādyarthamīti cecchāstrasāmāthyādarthagates siddham.

Traduction :

- 1 'c'est le sens qu'on entend (dans l'ordre naturel) par des mots; il n'est pas possible (que la grammaire traite) du sens; par conséquent pour interdire que le terme grammatical soit entendu comme désignant le sens, on a mis les mots 'sa propre forme'. — 2 non, ce sont les mots (qu'on entend en premier lieu) avant de comprendre le sens, (on sait très bien que la grammaire traite des mots), donc le sens est (déjà) exclu. 3 Les mots dans le sūtra "sauf dans le cas des termes" est inutile, car les règles qui concernent la sañjñā font autorité (et on sait que la sañjñā désigne le sens). 4 si (dira-t-on) l'expression est nécessaire pour que les mots dans les sūtra, tels que mantra, rik, yajus, soient entendus comme mots avec une désignation, et non pas comme formes gramm., non, (répondrons-nous) la ṣāstra (grammaire), fait l'autorité; le sens en est compris.

Le suivant explique les rapports entre le son fondamental et le 'tempo'.

P. I. 1. 70 taparastatkâlasya.

1—2 'taparastatkâlasyeti niyamârthamiti ceddîrghagrahane svarabhin-nâgrahanam. prâpakamiti ceddhrasvagrahane dîrghaplutaprati-shedhah'. — 3 vipratishedhat siddham'.

4 drutâyân taparakarane madhyamavilambitayorupasaṅkhyâṇaṇ kâ-labhedât. — 5 siddhan tvavasthitâ varnâ vaktuṣcîrâciravacanâ-dvrttayo viṣishyante bheryâghâtavat.

Traduction:

Pan. 1. 1. 70. une voyelle suivie d'un t désigne une voyelle de même durée.

Vârt. 1 'Si ce sûtra est entendu comme restrictif (pour restreindre la voyelle à une durée fixe), quand on entend une voyelle longue on n'entendra pas une voyelles, non seulement de la même durée, mais aussi avec d'autres accents.

2. S'il est permissif (le sens sera: une voyelle suivie de t peut comprendre une voyelle d'une même durée et ainsi) quand il y a une voyelle brève mentionnée, il faut interdire que la voyelle longue ou prolongée y soient incluse'. —

3. Cela se démontre: il y a une contradiction (entre le sûtra et celui qui précède, cela veut dire que ce sûtra est une exception au précédent).

4. 'Quand la voyelle suivie de t est d'un tempo rapide, il faut ajouter comme y comprise (la même voyelle) dans les tempo, moyen et lent, car il y a une différence de tempo qui fera une différence de lettre'. —

5. Mais cela se démontre: les lettres sont invariables; le tempo est particularisé par la manière de parler, qu'elle soit rapide, qu'elle soit lente, comme le coup sur le tambour (cf. I. 2. 29—30). (Le son est de même durée, mais pendant ce laps de temps on peut effectuer 10 ou 20 pas selon la vitesse. Ainsi le sphoṭa est d'une même durée, tandis que la résonnance est variable).

P. I. 2. 31. samâhâras svaritah.

Vârt. 1—2. 'samâhâroçcennâbhâvât. guṇayoçcennâcprakaraṇât'-3siddhan tvacsamudayasâbhâvâtadguṇe sampratrayah.

Traduction:

P. I. 2. 31. Svarita est l'assemblage.

Vârt. 1. 'Si (vous dites que) l'assemblage est de deux voyelles, non; (répondons-nous) car il n'y en a pas deux.

2. Si l'assemblage est de deux qualités de voyelles, (à savoir; les accents toniques), non; car c'est de voyelles qu'il s'agit'. —

3. Mais ceci est établi. Il n'y a pas possibilité d'un assemblage de voyelles; donc on entend l'assemblage comme appartenant à leurs qualités.

P. I. 2. 45. arthavadadhâturapratyayah prâtipadikam.

Vârt. 1—5 'arthavatyanekapadaprasaṅgah. samudâyonarthaka iti cedavayavârthavattvâtsamudâyârthavattvam yathâ loke. vâkyapratishedhorthavattvât. padârthâdanyasyânupalabdhiriti cet padârthâbhisambandhasyopalabdhih. tasmâtpratishedhah'. — 6 arthavatsamudâyânâm samâsagrahanan niyamârtham.

7 'arthavattâ nopapadyate kevalenâvacanât' — 8 navâpratyayena nityasambandhât kevalasyâprayogah. 9 siddhan tvanvayavyatirekâbhyâm.

Traduction:

P. I. 2. 45. Prâtipadika à un sens; il n'est ni dhātu, ni pratyaya.

Vârt. 1 'Si tout ce qui a un sens est prâtipadika, plusieurs mots (même sans cohérence le seront dans leur ensemble).

2 Si (vous dites que) l'assemblage est dépourvu de sens (nous répondrons) si les membres ont un sens, leur ensemble aussi à un sens; ceci est comme dans le monde.

3 Il faut interdire l'inclusion d'une phrase dans le terme prâtipadika, car une phrase aussi a un sens, et, selon la définition d'un prâ., y sera incluse.

4 Si vous dites: il n'y a pas dans une phrase un sens différent du sens des mots individuels, nous répondrons, nous apprenons pourtant dans une phrase le rapport entre les mots différents (qui manque dans les mots eux-mêmes quand ils sont à part).

5 Il faut donc interdire (l'inclusion)'. —

6 Quand dans la règle suivante, Pân. mentionne les composés (seulement parmi les assemblages possibles des mots) cela indique que le terme prâtipadika est restreint aux composés seuls parmi les groupes de mots.

- 7 'Mais on ne peut pas maintenir que le prâtipadika a un sens; lorsque sans terminaison, seul il n'indique rien'.
- 8 Non. Car le rapport entre la racine et la terminaison étant éternel, elles ne sont pas usitées seules.
- 9 Mais ceci est établi; car il y a dans le mot un élément de permanence et un autre d'impermanence. (L'élément d'impermanence donne le caractère de particularité, l'autre, de généralité. Il ne faut pas nier l'existence d'un prâtipadika comme base de plusieurs mots avec des terminaisons changeantes, car comme il est établi dans vârt. 10 et 14 sur I. 1. 56. la base est invariable et — pour qu'une base reçoive son caractère déterminé, il faut qu'elle s'associe aux traits momentanés. Il faut donc admettre une base pour les formes de déclinaison).

P. 1. 2. 58 jâtyâkhyâyâmekasmin bahuvacanamanyatarasyâm.

Vârt. 1 jâtyâkhyâyâm sâmanyâbhidhânâdaikârthyam 2 'tatraikavacanâdeça uktam' — 3 arthâtideçât siddham. 4 saṅkhyâprayoge pratishtedhah. 5 asmado nâmayuvapratyayoçca. — 6 açishyam va bahuvatprthaktvâbhidhânât. 7 jâtiçabdena hi dravyâbhidhânâ.

Traduction :

Pan. 1. 2. 58 Le pluriel est facultatif au lieu du singulier dans le cas des noms de genres.

- 1 (Pourquoi le pluriel est-il ordonné pour le singulier, quand en effet le sens implique le pluriel? On aura plutôt raison de prescrire le singulier pour le pluriel. Kâty. en premier lieu explique comment le singulier est naturel dans le contexte). Il y a le sens d'une unicité lorsque c'est la généralité qui est la signification.
- 2 Mais ici, vous avez déjà signalé le vice qui en résulte s'il y a un substitut au pluriel, au lieu du singulier, (Selon la règle VII. 3. III, avant les terminaisons du datif et du genre singulier, les bases qui s'appellent *ghi*, ont un Guna. Selon Pân. 1. 1. 56 le substitut est traité comme la forme primitive sauf pour les fonctionnements de combinaisons. Le substitut ici est le pluriel; le guna qui est prescrit pour le singulier doit, selon cette règle, rester même pour le pluriel. par ex.: vrîhibhyah doit être vrîhebhya. Ce vice est signalé dans vârt. 9. sur Pan. 1. 1. 56).
- 3 Cela se démontre. (Quand Pân. dit, le pluriel se substitue au singulier) c'est le sens du pluriel qui est étendu (au singulier)

(ainsi il ne s'agit pas ici de substitution d'une forme grammaticale; c'est de sens qu'il s'agit).

- 4 Il faut interdire l'application de cette règle au cas où un ordinal est employé; par ex: "Riz seul suffit".
- 5 Aussi au pronom de la première personne "asmad" quand le sens d'un nom propre ou celui d'une famille l'accompagne. 'Ainsi je parle, moi, Devadatta'. Le pluriel est impossible ici, même si l'on peut se figurer un genre de "moi" ou de "Devadatta".
- 6 Ou bien cette matière est superflue; lorsque un mot désigne séparément le sens d'individus.
- 7 Car un nom générique indique aussi un individu.

Nous arrivons à la section d'Ekaçesha (P. 1. 2. 64. sqq.) où sont discutés des problèmes d'importance capitale. Au début de ses Vârt., K. semble accepter l'ekaçesha, mais après avoir expliqué la nécessité du premier sûttra et son implication, il critique l'ekaçesha et le rejette.

P. 1. 2. 64 sarûpânâm ekaçesha ekavibhaktau (Des mots avec les mêmes formes et les mêmes rapports casuels il y a un ekaçesha, — une forme courte où un seul mot reste).

Vart. 1 pratyartham çabdaniveçân naikenânekasyâbhidhânâ 2 tatrâne-kârthâbhidhânânekaçabdatvam 3. tasmâd ekaçeshah.

Traduction:

- 1 (Dans l'ordre naturel) chaque objet a un mot particulier à lui et par conséquent (faute d'une règle spéciale), un (seul) mot ne pourrait pas désigner plusieurs objets.
- 2 Ainsi pour désigner plusieurs objets il faut avoir plusieurs mots.
3. D'où la nécessité d'un ekaçesha.

K. alors examine les implications du sût. Selon le sûttra de P. les mots originaires dans l'ekaç. ont les mêmes rapports casuels. K. suggère des explications alternatives de cette expression l'une après l'autre. (1) Est-ce que les mots originaires avaient une seule terminaison entre eux; ou (ii) chacun avait-il sa propre terminaison? Il rejette les deux hypothèses. La forme originaire (iii) était-elle un composé ou (iv) un non-composé? Il rejette (iii), mais contre iv

aussi il y a des objections. Pour les éliminer, il examine une autre alternative qui entraîne une modification du sū.: (v) „les mots originaires signifiant des relations casuelles“. Il paraît qu'il accepte cette alternative, et explique la raison pourquoi le mot „même“ n'est pas nécessaire. Mais d'autres objections subsistent et il préfère cette dernière alternative: (vi) que les mots sont prâtipadika, bases des substantifs, bien que l'on vise toujours une terminaison pour eux. Ainsi il semble qu'il accepte les deux alternatives, iv et vi, et voudrait modifier quelque peu le sens du sūtra. Il faut noter que Pat. n'est pas sur si K. accepte ou rejette vi.

Vart: (I) 4 Ekavibhaktâviti cen nâbhâvâdvibhakteh.

(II) 5 prthaksarveshâm iti ced ekaçeshe prthagvibhaktiupalabdhistadâçrayatvât.

(III) 6 samâsa iti cet svarasamâsânteshu doshah, 7 angâçraye caikaçeshavacanam, 8 tiṅsamâse tiṅsamâsavacanam, 9 tiṅvidhipratishedhaçca.

(IV) 10 asamâse vacanalopah, 11 dvivacanabahuvacanavidhih, 12 dvan-dvapratishedhaçca.

(V) 13 vibhaktiyantânâm ekaçeshe — 'ekavibhaktiyantânâmiti tu prthagvibhaktipratishedhârtham' — 14 na vâarthapratishedhâdyugapadvacanâbhâvah, 15 anekârthâçrayaçca punarekaçeshah, 16 tasmânnai-kaçeshah.

(VI) 17 prâtipadikânâmekaçeshe 'mâtrmâtroh pratishedhah sarûpatvât, 18 haritaharinaçyetaçyenarohitarohinânâm striyâm upasankhyânam', — 19 na vâ padasyârthe prayogât.

Traduction:

(I) 4. (Si dira-t-on) il n'y a qu'une seule terminaison (pour les mots originaires, non, (répondrons-nous), car il n'y a aucune termi. (possible dans ce cas; car ce sera une terminaison après un groupe des mots qui n'est pas un composé, tandis que la grammaire n'admet pas une autre base pour des terminaisons qu'un mot ou un composé).

(II) 5. (Si vous dites que les mots ori.) avaient chacun une terminaison particulière, (il s'en suit un vice, à savoir, celui-ci:) quand il y a

un ekaṣeṣha, (même quand les mots disparaissent) les terminaisons ne devront pas disparaître, étant fondamentales (comme dans les formes „adhunâ“ „iyat“ les terminaisons restent quand les pronoms disparaissent).

- (III) 6 Si (pour éviter cette difficulté de termi., on dit que le groupe des mots désignés en abrégé par l'ekaṣeṣha est) un composé; il y a un vice concernant les accents toniques et la finale. (L'ekaṣeṣha aurait dû avoir l'accent et la finale d'un composé, ce qu'il n'a pas). 7. (Ainsi) aussi, quand on a des formes de déclinaisons (du duel et du pluriel, il faut dire qu'elles ne constituent qu') un ekaṣeṣha; 8. dans le chapitre des composés dont un verbe forme une partie, il faut mentionner exprès un tiṅ composé (voir le groupe mayûravyamsakâdi, Il. 1. 72). 9. Il faut faire des additions et des éliminations (Ex: pacati + pacati = pacatah; ti est éliminé et tas est ajouté).

(IV) 10. (Au contraire, si l'on dit que le groupe) n'est pas un composé, il faut ajouter exprès que (dans l'eka.) le nombre (des mots orig.) est élidé; 11. (Il faut) prescrire (exprès) les nombres, duel et pluriel; 12. (et il faut) interdire un composé dvandva (dans le cas où s'applique l'eka.: ex: vrkshau ne doit pas être un dvandva).

- (V) 13. (Ainsi arrivons-nous à l'alternative:) l'Ekadeṣa est un abrégé des mots qui ont des rapports casuels; mais (il faut corriger ceci, dit l'interlocuteur, et lire) „qui ont les mêmes rapports casuels“, car il faut interdire (l'inclusion d'un cas où il y a une forme commune à) deux mots (ex: brâhmanânân ca kṛtam brâhmanânân ca dehi); 14. Mais, non, car (dans ce cas) il y a deux sens mutuellement opposés et une mention simultanée est impossible. 15. Le but (d'ailleurs) de l'eka. est d'indiquer une multiplicité d'objets (du même genre). 16. Donc il ne faut pas ajouter „eka“ (cf. Vârt. 13).

- (VI) 17. Si on dit que l'ekaṣeṣha est des prâti., (cela explique l'élision du nombre, mais) il faut interdire un eka. dans les cas comme matr (mère) + matr (arpenteur). 18. Il faut mentionner un eka. des formes diff. dans le prâti., mais identiques comme mots déclinés, (ex.:) harita (f. harinî) + harina (f. harinî) etc. 19. Mais non, car on pense aux formes déclinées quand on emploie (l'eka).

On prétend voir un vice commun à toutes les alternatives. K. répond à ceci et précise le domaine de l'eka.

20 'sarvatrāpatyādishūpasarṅkhyānam' — 21 siddhan tu samānārthā-nāmekāṣeshavacanāt 22 nānārthānāmapi sarūpānām 23 ekarthā-nāmāpi virūpānām 24 svarabhinnānām yasyottarasvaravidhiḥ 25 sarṅkhyāyā arthāsampratya-yādanyapadārthatvāccānekaṣeshah.

Traduction:

- 20 Dans tous les cas il faut inclure les formes qui indiquent descendance etc., ex: une quantité de bhikṣhā (aumônes) = bhaiksha; plusieurs Gārgya = gargāh; car les formes ne sont pas identiques).
- 21 Mais ceci est démontré, car (s. ent.) l'eka. existe pour les mots, ou ayant un sens identique; 22 ou ayant des sens différents, mais une forme identique; 23 aussi bien, ayant un sens identique avec des formes différentes. 24 Dans le cas où les accents toniques des mots, abrégés par l'eka, sont différents, la forme qui en reste est celle du mot avec un accent sur la syllabe ultérieure. 25 Dans le cas d'ordinaux, un eka. est impossible, car le sens (d'un ordinal) n'est pas compris (dans celui d'un autre; le sens exige un autre mot).

Après avoir traité l'eka. comme s'il l'avait accepté, K. fait valoir maintenant des objections. P. voudrait dire que pour "je (suis)" et "(tu) es" nous avons l'eka. (nous) sommes" et que "nous" est l'eka. de "je" et "tu". Si l'eka., raisonne K., existe pour deux mots semblables, comment peut-on dire que "suis" et "es" sont semblables? et si on dit qu'un seul mot y reste, pourquoi "nous" — forme dissemblable, — pour deux "je", et pourquoi les formes du duel et du pluriel? Si c'est parceque le mot désigne deux personnes, alors il n'y a pas une seule qui reste, et à quoi bon l'ekaṣeṣha?

26 prathamamādhya-mottamānāmekāṣeshosarūpatvāt 27 dvivacana-bahuvacanāprasiddhiḥ caikārthatvāt 28 naikārthyamiti cedāram-bhānarthakyaṃ.

Traduction :

- 26 (Il faut dire exprès qu') un eka. des trois personnes (gram.) (ensemble est permis), car (les formes) ne sont pas semblables. 27 On ne peut pas expliquer le duel et le pluriel (venant comme substitut dans un eka. de deux ou trois objets), car (le nombre doit se conformer) à l'un (qui reste). 28 Si vous dites : il n'y a pas le sens d'un, le paragraphe est inutile.

Pour étayer son objection à l'eka. K. explique sa théorie de la désignation des mots. Un mot désigne une pluralité d'objets exactement comme il en désigne un seul, par sa qualité naturelle de désignation (v. 29. 31 et 33), et un mot peut même suggérer le sens d'un autre mot (v. 34). Bien entendu, chaque mot a sa portée particulière, et c'est pourquoi on peut avoir un composé de deux synonymes, (v. 32).

- 29 açishya ekaçesha ekenoktatvât 30 pratyartham çabdaniveçâdekenânekasyâbhidhânâdapratyarthamiti cettadapi pratyarthameva 31 yâvatâmbhidhânan tavatâm prayogo nyâyya iti cedekenâpyanekasyâbhidhânam. 32 ekenoktatvâdaparasya prayogonupapanna iti cedanuktatvât plakshena nyagrodhasya nyagrodhaprayogah. 33 abhidhânam punas svâbhâvikam 34 ubhayadarçanâcca.

Traduction :

- 29—34 Il est inutile d'enseigner l'eka., car un mot désigne (une pluralité d'objets). 'Mais, a-t-on dit (cf. v. I.) (dans l'ordre naturel) il doit y avoir un mot pour chaque objet, autrement la désignation par un mot de plusieurs objets ne serait pas une désignation de chacun', — non (rép. n.) il l'est de chacun. 'Mais (dira-t-on) il est raisonnable d'employer autant de mots que d'objets'; un mot (rép. n.) désigne plusieurs objets. 'Mais (d. o.) si un mot désigne (tous les objets du genre) l'emploi d'un autre mot (qui est synonyme, par ex. de nyagrodha après celui du plaksha) ne s'explique pas'; la portée exacte (rép. n.) du mot nyagrodha n'est pas donnée par plaksha et ainsi l'emploi de nyagrodha (est nécessaire). Quant à la désignation, elle est naturelle; et on rencontre des exemples (d'une désignation non seulement des objets semblables, mais) des deux, (semblables et dissemblables; ex. dans

les passages védiques quand entre les parties d'un composé dvandva interviennent d'autres mots, l'une suggère le sens de l'autre; ex. dyāvâ cid asmai prthivî namete).

A l'appui de cette théorie de la désignation K. cite les vues de Vâjapyâyana sur l'unicité des mots. Un mot, dit Vâj. est unique, car il comporte un genre; car la signification d'un mot comme "vache" n'a pas un caractère net, elle est un tout indivis, qui peut se diviser en façons multiples recevant ainsi un caractère individuel (v. 35. 7). Dans la vie actuelle si quelqu'un a montré du doigt la mangue à un autre qui l'a vue ainsi pour la première fois, celui-ci peut la reconnaître une autre fois, — ce qui indique que le mot comporte un genre. Les lois aussi présupposent le caractère générique des mots (v. 38-39). On peut demander: 'comment une seule chose se manifeste-t-elle en plusieurs endroits?' Nous répondrons, c'est possible; Indra se manifeste dans tous les sacrifices, et dans votre eka. un mot rattache à plusieurs objets (40. 41). Au contraire si l'on dit que le mot désigne l'individu, le genre n'y sera pas aperçu (comme il l'est); les commandements (ex: "on doit immoler une vache") seront vains, étant valables pour un seul objet; et en effet les rites etc. dans les commandements toujours servent comme types d'autres rites (42-44).

35 âkrtyabhidhânâdvaikam vibhaktau vâjapyâyanah. 36 prakhyâvi-
çeshât. 37 avyapavargagateçca. 38 jñayate caikopadisham. 39
dharmaçastrâñ ca tathâ. 40 asti caikamanekâdhikaranastham
yugapaditîndravadvishayah. 41 naikamanekâdhikaranastham yu-
gapaditi cet tathaikaçeshe. 42 dravyâbhidhâne hyâkr̥tisampra-
tyayah. 43 tatrâsarvagatih. 44 codanâyâñ caikasyopâdhivrtteh.

Traduction:

35—44 Selon l'opinion de Vâjapyâyana (même dans les formes diverses de) déclinaison, le mot à un caractère unique lorsqu'il comporte un genre, car (quand on prononce un mot comme "vache") on n'entend aucune particularité (de signification); car

aussi il y a l'indivisibilité de sens; car aussi on (re)connaîtra (l'objet désigné d'un mot) s'il est indiqué une fois; c'est aussi (le postulat du) dharmaçâstra. La même chose peut se trouver simultanément dans des endroits différents (cf. pr. sũ. v. 12-13) et l'objet (du mot ou du raisonnement) est comme Indra. Si vous niez qu'une seule chose puisse exister simultanément dans des endroits différents; ceci s'applique aussi à l'ekaçesha. Car si le mot (ne) désigne (que) l'individu, on n'y entendra pas le genre; dans ce cas, (un commandement védique) n'aura pas une application universelle aux matériaux (sacrés). Car aussi dans les commandements un (rite etc.) sert de type à d'autres (rites).

Les vues rivales sont celles de Vyâdi qui opine que le mot signifie premièrement un individu. Ce sont des individus, dit-il, dont il s'agit dans le sacrifice, et on peut entendre dans les mots un sens de particularité, ex: „il y a des vaches et des vaches“. On ne peut pas admettre un genre unique, car d'abord il n'est pas vrai qu'une chose peut se manifester en endroits différents. Si un individu disparaît ou paraît, tout le genre doit disparaître ou paraître (— raisonnements qui nous rappellent des discussions sur le caractère unique de l'âme). De plus, cette théorie supprime toutes les difficultés en ce qui concerne le nombre, le genre et la dissolution d'un ekaçeska, surtout un ek. avec un homonyme.

45 dravyâbhidhânam vyâdih 46 tathâ ca lingavacanasiddhih 47 codanâsu ca tasyârambhât 48 na caikamanekâdhikaranastham yugapat 49 vinâçe prâdurbhâve ca sarvan tathâ syât 50 asti ca vairupyam 51 tathâ ca vigrahah 52 vyartheshu ca muktasamçayam.

Traduction:

45—52 45 — Selon Vyâdi le mot désigne un individu. 46 C'est ainsi, dit-il, qu'on peut expliquer les différences de genre ou de nombre. (cf. v. 10. 11. 18. 27. etc.) 47. Dans tous les commandements (védiques) l'effort vise l'individu (c'est une chose concrète avec qui un sacrificateur doit s'occuper; 48. et encore, il n'est pas vrai que la même chose peut se trouver simultanément dans des endroits différents. 49 Aussi, dans le cas de destruction ou

apparition (d'un individu) tout (le genre) disparaîtra ou paraîtra. 50 De plus; il y a différence entre les désignations d'un mot (ex: il y a des bœufs et des bœufs). 51 C'est ainsi qu'une dissolution d'un eka. (est possible). 52 et que dans le cas des homonymes (on peut) sans hésitation (avoir un eka; ex: akshâs „essieux et dés“).

K. répond à cette théorie de Vyâdi et à ses objections contre la théorie de l'unicité des mots, point par point.

53 *lingavacanasiddhirgunasyânityatvât* 54 *gunavacanavadvâ* 55 *adhikaranagatis sâhacaryât* 56 *na caikamanekâdhikaranastham yugapadityâdityavadvishayah* 57 *avinâṣṇâcīritatvât* 58 *vairûpyavigrahaudrayabhedât* 59 *vyartheshu ca sâmanyât siddham*.

Traduction :

- 53—54 (Réponse à v. 46) On peut (très bien) justifier le genre et le nombre (c'est-à-dire, la déclinaison d'un mot, unique en principe); car (le genre et le nombre sont) des attributs impermanents (dépendants sur la volonté de ce qui parle et qui n'altèrent pas le caractère du mot. cf. 1. 1. 69—9: 'l'impermanent ne fait pas d'altération; cf. aussi 1. 1. 56—10). Ou bien (le genre unique est) comme un mot subordonné (qui n'a que le nombre etc. du mot principal; de même, le genre unique suit le nombre etc. de l'individu par lequel il se manifeste).
- 55 (Rép. à 47) (Si le mot comporte un genre, les commandements védiques seront sans objets concrets, bien entendu, mais ils) rattachent aux objets concrets, individus, à cause de l'association intime (entre le genre et l'individu).
- 56 (Rép. à 48) Nous ne citons pas le soleil comme exemple à l'appui (le soleil est l'exemple cité dans J. S. 1. 1. 15 dans un contexte identique).
- 57 (Rép. à 49) Le genre n'est pas détruit, car l'individu n'est pas son substratum, la condition de son existence.
- 58 Rép. à 50-57) Les différences et la dissolution (est possible à se figurer) quand on admet une pluralité d'individus.
- 59 Rép. à 52) La similitude (verbale) explique le cas de homonymes.

P. I. 3. 1. bhûvâdayo dhâtavah.

1—5 pâthena dhâtusañjñâyâm samânaçabdapratishedhah. parimâ-nagrahanañca. kriyâvacana upasargapratyayapratishedhah. saṅghâtenârthagateh. astibhavatividyatinân dhâtutvam.

6 (?) 'pratyayârthasyâvyatirekât prakṛtyantareshu dhâtoçcârthâbhedâtpatyayântareshu' — siddhantvanvayavyatirekât.

Traduction:

P. I. 3. 1 Bhû etc. sont des dhâtu.

Vârt. 1—5 A propos du terme dhâtu, s'il désigne la liste, 'bhû etc.', il faut interdire que des mots d'une même forme soient entendus; (vâ, par ex., est une particule aussi. cf. à ce jeu de mots I. 1. 44). Il faut spécifier les limites (d'un dhâtu; autrement au lieu de bhû et edh on comprendra bhvedh comme un seul dhâtu). S'il désigne, au contraire, le sens abstrait d'action, il faut interdire que le terme renferme les upasarga et les terminaisons: car le sens (d'action) est donné par leur ensemble. (Il faut) mentionner, exprès aussi que les mots as, bhû, vid sont dhâtu, (car ils ne comportent pas une action).

6 '(Un dhâtu seul ne peut pas donner un sens), car le sens des terminaisons est indissolublement lié aux bases (des verbes) et d'autre part le sens du dhatu ne se distingue pas de celui des terminaisons'. — non la permanence (d'un élément) et l'impermanence (d'un autre) l'expliquent; (voir un raisonnement semblable dans Vârt. 7—9 sur I. 2. 45).

P. I. 4. 2. vipratishedhe paraṅkâryam.

Vârt. 1 dvau prasaṅgâvanyârthâvekasmin sa vipratishedhah. 2—4 'ekasmin yugapadasambhavâtpûrvaparaprâpterubhayaprasaṅgah. trjâdibhistulyam. anavayaprasaṅgât pratipadam vidheçca'. — 5 apratipattirvobhayostulyabalatvât.

6 tatra pratipattiyartham vacanam.

Traduction:

P. I. 4. 2. Dans le cas de contradiction intrinsèque, on suit la règle qui vient en dernier lieu.

Vârt. 1 La contradiction intrinsèque se trouve là où deux règles produisent deux conséquences (nécessaires et) opposées.

2—4 'Les deux (règles) sont impossibles pour une (forme); à cause de la première nécessité et la deuxième, il y en résulteront deux

formes. Ceci est semblable aux terminaisons facultatives telle que *trc.* etc. (III. 1. 133); car ici un agrégat est mentionné et l'opération concerne une forme individuellement. (cf. vârt. 12 sur I. 1. 1.) — 5 Mais, (ici) les deux (règles) ayant une force égale, il s'en suit un manque de clarté, — 6 d'où la nécessité du sūtra pour qu'on sache clairement.

[Ces deux passages, I. 3. 1 et I. 4. 2 nous rappellent les raisonnements des vârt. sur I. 1. 44 et 2. 45; le suivant, la doctrine d'Andumbarāyana.]

P. I. 4. 109. *paras sannikarshas samhitā.*

9 *paurvāparyamakālavyapetaṁ samhitā cet pūrvāparābhāvādasamhitam* 10 *ekaikavarṇavartitvādvāca uccarita pradhvam sitvācca varnānām.*

Traduction :

P. I. 4. 109. *samhita* est la proximité parfaite.

9 si (le terme) *samhitā* désigne une suite sans intervalle, il n'y a pas une telle *sam.* car la suite des objets en avant et en arrière n'existe pas. 10 car des sons isolés constituent le langage et ils disparaissent aussitôt prononcés. (Pat. explique : la suite a une existence dans l'esprit; elle n'existe pas en réalité).

[Voici deux passages qui renferment les vues de K. sur le temps.]

P. III. 2. 123. *varthamāne lat.*

Vârt. 1—2 '*pravṛttasyāvīrāme śiṣhyā bhavantyavartamānatvāt. nitya-pravṛtte ca kālāvibhāgāt.*' 3 *nyāyyā tvarāmbhānapavargāt.* 4 *asti ca muktasamṣaye virāmah.* 5 *santi ca kālāvibhāgāḥ.*

Traduction :

P. III. 2. 123. Le présent est employé (pour ce qui passe) au moment (actuel).

Vârt. 1—2 'Il faut prescrire le temps présent pour (exprimer l'idée de) 'non-cessation de ce qui passe'; car le moment présent n'existe pas. Si on affirme une action présente qui continue, il n'y aura aucune distinction de temps (telle que passé et futur)' — 3 Mais, le présent est justifiable; car il indique la fin d'un commencement (d'une durée passée); 4 et, même quand on n'hésite pas (à employer le présent) il y a cessation (et non pas non-cessation, comme dit l'interlocuteur dans vârt. 1). 5 et encorc, les divisions de temps existent (réellement).

P. III. 3. 133. kshipravacane *lṛt*.

- 1 kshipravacane *lṛta* âçamsâvacane liṅ vipratishedhena 2 'anishpanne nishpannaçabdaç çishyonishpannatvât.' — 3 siddhan tu bhavishyat-pratishedhât. 4 hetubhûtakâlasamprekshitatvâdvâ.
5 'astyarthânâm bhavantyarthe sarvâ vibhaktayah karturvidyamânatvât.' — 6 siddhantu yathâsvaṅ kâlasamuccâraṇat. 7 avâtvât 8 asid-dhaviaryâsaçca.

Traduction:

- P. III. 3. 133. Pour exprimer le sens d'un résultat immédiat, on emploi le premier futur (*lṛt*).
Vârt. 1 Il y a incompatibilité entre ce sûtra et le sûtra III. 3. 136 (car le tiṅ aussi donne le même sens et selon I. 4. 2, on doit préférer ce dernier). 2 Il faut ajouter que sans le *lṛt* on pourra exprimer le sens de quelquechose non-fait comme s'il était fait'. — 3 Mais ceci se démontre; car on interdit (dans le langage ordinaire l'emploi du futur; on dit 'c'est fait' on ne dit pas 'ceci sera fait bientôt'). — 4 On bien, on se figure un temps qui est la cause (des évènements).
5 'Il faut dire que toutes les terminaisons qui sont possibles pour le sens de 'devenir' peuvent être employées après les verbes ayant le sens d'être': car l'agent au sens d'être, existe (sans changement).'
6 — Mais ceci se démontre; car on emploie les temps selon les convenances. 7 car l'emploi en est facultatif. 8 et on ne fait pas de faute (dans l'emploi).

CHAPITRE II.

Parmi les variétés de style qu'à connu l'Inde, lequel appelons-nous philosophiques? Il y a les Upanishad où l'on trouve peut-être les plus pénétrantes pensées de l'Inde. Il y a les sûtra, universellement admis comme anciens, tels que les Kalpasûtra, les Gṛhyasûtra, les Dharmasûtra; il y a des œuvres grammaticales et quasi-grammaticales; et les smṛti et les épopées, dont une grande partie est assez

ancienne. Tous ces ouvrages traitent des matières d'un ordre philosophique, scientifique ou moral, mais sauf dans les cas exceptionnels nous avons ici un style dogmatique et didactique, exempt de toute préoccupation d'argumenter et de critiquer les vues d'autres écoles. Ce que nous appelons le véritable style philosophique se manifeste par raisonnement, tant positif que négatif, pour établir des conclusions aussi bien pour réfuter des vues opposées.

Déjà dans les Upanishad on trouve un raisonnement implicite basé soit sur un signe, soit sur une analogie (cf. Brh. A. Up. IV 3. 2—6; 23; Cch. Up. VI 7. 1—6; 12, 1—3). Dans les Dharmasûtra aussi il y a des raisonnements, bien entendu, très rares, où l'on cite même des maximes d'interprétations (Apastamba I. 1—4; 5—7; II. 6. 14, 6—13; I. 1. 14, 8—10 traite de la même matière que J. S. I. 3. 3—4). Ce qui est plus important, Pânini lui-même quoique si avare de ses mots a composé des sûtra qui servent comme liens entre la littérature vedique et la littérature séculière. P. V. 2. 93¹ est rédigé encore dans le style prolix et naïf des Brâhmana, tandis que 1. 2. 53—57 font déjà présager une autre phase de style. Ces deniers sont tellement étrangers au style propre de P. que Böhtlingk n'a pas hésité à les déclarer comme interpolés (Cf. P.'s grammatik p. 18).

Nous croyons que ce problème d'une interpolation dans le texte de Pân. importe assez à l'histoire du style philosophique pour mériter d'être étudié ici en détail. En preuve de son affirmation B. mentionne le fait que Pat. ne cite pas les sût. 54—57 dans son Mbh.; mais il donne, semble-t-il dans son Erklärung, p. 180, le véritable motif pour lequel il rejette les sût. Il croit que le sût. 54 rejette le lup et

¹ indriyamindraliṅgamindradṛśhāmindrasṛśhāmindrajushṭamin-draddattamiti vā.

que P. et K. ayant fait à diverses reprises usage du lup, ce ne peut point être eux qui l'ont rejeté. Mais P. ne rejette pas le lup dans sũ. 54 et B. évidemment se trompe. Dans les sũ. 51 et 52, P. indique qu'elles sont les règles d'accord en genre et en nombre des noms dérivés, pourvus de la terminaison factice lup, et des noms qui sont en apposition avec d'autres noms. En suite viennent les sutras en question¹. Ce sujet dit P. est matière de convention linguistique plutôt que règle grammaticale, dans le cas de lup, par ex., le rapport arbitraire qu'on pouvait fixer dans la grammaire entre le mot primitif et le mot dérivé ne serait jamais aperçu quand on s'en sert. Si le rapport était nécessaire la forme dérivée n'existerait pas quand on n'aperçoit pas le rapport. Dans le cas également du rapport entre le mot principal et le mot secondaire dans un composé, ainsi que dans le cas du sens des temps des verbes, ce n'est pas les règles de grammaire, c'est la convention qui fait autorité. K. aussi dans ses vârt. sur I. 1—69, en soulevant une objection, présuppose que la grammaire s'occupe avec des formes des mots, abstraction faite du sens; et si dans les cas exceptionnels on applique les règles au sens c'est seulement à cause de l'impossibilité de les appliquer aux formes. Ainsi dans les sũ. en question c'est un avis général que donne Pân. quand la grammaire empiète sur le domaine de la convention, ce qui lui est quelquefois indispensable. En tout cas, Pat. commente sũ. 53 et si ce sũ. est authentique, et s'il est déjà assez étranger au style de P., il n'y a aucune raison pour P. d'abstenir de compléter le paragraphe sur les hors-d'oeuvres de la grammaire.

¹ 53 tadaçishyam sañjñâpramânatvât. 54 lubyogâprakhyânat. 55 yogapramâne ca tadabhâve darçanam syât. 56 pradhânapratyayârthavacanamarthasyânyapramânatvât. 57 kalôpasarjane ca tulyam.

Il ne semble pas que Pân. ait dans ce paragraphe un but polémique. Quand il mentionne les vues de ses précurseurs c'est toujours pour les accepter. Mais déjà dans ce passage nous trouvons, si non la polémique, d'autres éléments du nouveau style; des ablatifs renfermant le raisonnement sont en évidence; sû. 54 et 55 montrent une 'possibilité vicieuse' qui figure si largement dans les vârt., signalée ici avec un syât, dont nous aurons occasion de parler plus tard.

C'est le Niruta de Yâska qui importe extrêmement à notre étude. Son premier paragraphe¹ ouvre une controverse sur la quadruple classification des mots. "Audumbarâyana dit: les sons sont indissolublement liés à l'organe buccal. (Ils sont une fonction de la bouche). (Donc) la classification (grammaticale) est absurde. Ou bien il est absurde de postuler des relations mutuelles entre des sons qui ne sont pas nés simultanément, et d'arriver aux formules des grammairiens. Mais (répondrons-nous) cela n'est pas absurde; (car le parole a) une qualité de liaison; et à cause de sa finesse, (comme instrument d'expression), la parole sert dans le monde comme moyen de faire comprendre pour les buts pratiques. Les sons servent de truchement aux dieux comme aux hommes. Le savoir des hommes étant changeant, le vers (vedique) dans la vie religieuse est l'achèvement du rite".

Nous pouvons constater quelques similarités entre ce style et le style du Vârt; par ex. (I) Y. mentionne une opinion opposée à la sienne et indique le nom de celui qui l'a professée; (II) il donne le raisonnement de ce dernier et le

¹ indriyanityam vacanam Audumbarâyanaḥ. tatra catuṣṭvaṇ nopapadyate. Ayugapadutpannânâm vâ ṣabdânâmitaretaropadeṣaḥ ṣa-strakṛto yogaṣṣa. vyâptimattvâttu ṣabdasyâñiyasttvâcca ṣabdena sañjñâkaranam vyavahârârtham loke. tesham manushyavaddevatâbhi-dhânâṃ. puruṣavidyâñityatvât karmasampattir mantro vede.

refute: (III) il emploie l'ablatif pour la réfutation; (IV) la particule *vâ* introduit une alternative, et ca est un cumulatif; (V) Y. fait une distinction entre les buts mondains et les buts religieux.

Un autre passage¹, la deuxième controverse dans le Nir., nous montrera encore un autre trait du nouveau style.

'Çâkatâyana dit: les *upasarga* (annexes des verbes), quand ils sont à part des verbes, n'expriment aucun sens; mais ils explicitent un sens virtuel des noms et verbes'. 'Diverses sont les significations des mots', dit Gârgya; 'et la signification qui s'y trouve, ils l'expriment; c'est la modification du sens des noms et des verbes. . . . voila les significations qu'on doit chercher'. Nous avons ici deux doctrines opposées et il semble que yâska accepte celle qui est mentionnée en dernier lieu; mais dans ce passage l'emploi des ablatifs et des particules manque.

La troisième controverse indique d'autres traits plus intéressants encore. Les mots sont classés en noms, verbes, annexes des verbes et particules. Yâska continue²: "Maintenant, selon Çâkatâyana, les noms sont dérivés des verbes, et ceci est le dogme de l'école de Nirukta. Gârgya et quelques grammairiens disent: „ce ne sont pas tous les noms qui sont dérivés des verbes“ (I) cela-l'opinion de Ç.

¹ na nirbaddhâ upasargâ arthânnirahuriti Çâkatâyano nâmâkhyâtayostu karmopasamyogadyotakâ bhavanti. uccâvacâh padârthâ bhavantîti Gârgyas. tad ya eshu padârthah prâhurime tannâmâkhyâtayorarthavikaranam. te upekshitavyâh.

² tatra nâmânyâkhyâtâjânîti Çâkatâyano nairuktasamayaçc. na sarvânîti Gârgyo vaiyâkaranânâncaike. tadyatra svarasamskârau samarthau prâdeçikena gunenânvitau syâtâm samvijñâtâni tâni yathâ gaurâçvah purusho hastîti. athacét sarvânyâkhyâtâjâni nâmâni syuryah kaçca tat karma kuryât sarvan tat satvan tathâcakshîran. yah kaçcâdhvânamaçnuvîtâçvas sa vacanîyas syât athâpi sattvapûrvo

est vrai dans le cas où l'accent tonique et les terminaisons sont susceptibles de donner le sens et accompagnent le sens de la racine; (au contraire) ceux-ci sont des mots arbitraires; gau, açva, purusha, hastin. (II) Si, comme dit-on, tous les noms étaient dérivés des verbes, un mot désignerait un objet, qui que ce soit, qui se conforme au sens dérivé; açva, (cheval, de la racine aç, avec le sens „celui qui parcourt“) désignerait un homme qui parcourt le chemin; . . . (III. IV. V. VI.). . . VII et encore, on dit que le „devenir“ présuppose un être; (or) il est absurde de dériver une chose qui est antérieure (l'être-le nom), du devenir“ (— le verbe) qui est ultérieur. — Ceci n'est pas valable. Quant à cette (objection):' (I) cela-l'opinion de Ç. etc.', (voici notre réponse:) si (on admet que) tout nom est dérivé, (que l'accent et la terminaison soient claires ou non), ce n'est plus une critique (de nos vues). Quant à cette objection : '(II) Si comme dit -on, etc.' (voici notre réponse:) nous voyons (actuellement) que (même quand la terminaison est intelligible) un mot désigne quelques objets seuls ayant le sens et non d'autres; ex: takshan (celui qui hache, désignant uniquement un charpentier), pariv-rājaka (celui qui chemine, désignant un religieux) etc.. Quant à cette objection: (VII) il est absurde de dériver etc., nous voyons quelques êtres—(quelques autres ne le font pas).— tirer leurs noms des évènements postérieurs; par ex: les

bhāva ityāhuraparasmādbhāvāt pūrvasya pradeṣo nopapadyata iti. tadetannopapadyate. yatho hi nu vā etat tad yatra svara. . . . syâtām sarvam prāḍeçikamityevam satyanupâlambha esha bhavati. yatho etad yah kaçca tat karma kuryât sarvan tat sattvan tathâcakshîranniti paçyâmah samânakarmanân nâmadheyapratilambhamekeshân naikeshâm yathâ takshâ parivrâjako yatho etadaparasmādbhāvāt pūrvasya predeṣo nopapadyata iti paçyâmah pūrvotpannânâm sattvânâmaparasmādbhāvân nâmadheyapratilambhameshân naikeshâm yathâ bilvâdo lambacûdaka iti.

noms comme Bildvâda (mangeur du fruit de Bilva) et Lambacûda (Crête-longue”).

Dans cette bataille rangée les deux adversaires se dressent l'un contre l'autre, 'pattih padâtīm rathinām ratheṣah', comme dit Kâlidâsa, et livrent des assauts selon un ordre régulier. On notera ici des expressions de renvoi aux raisonnements de l'adversaire, telles que, "athâpi cet" et "yatho hi nu va etat" ou "yatho etat". Ces dernières formules sont évidemment surannées, car on ne les trouve pas ailleurs, et les particules u et vai qui en font partie ne survivent que dans la poésie.

Si nous examinons maintenant les armes des combattants, il semble que la non-valabilité „anupapatti“ est la plus puissante. „Nopapadyatē“ est en même temps l'objection et la réponse des disputants. Le raisonnement VII indique une autre manière d'attaquer: c'est le vice „itaretarâçraya“ qu'on trouve souvent dans le vârt. avec un contexte presque identique. La réponse consiste ici, aussi bien en II, à donner un exemple contraire. Le passage suivant montre d'autres vices.

„Et encore, sans ceci (le nirukta) on ne comprendra pas le sens des chants védiques; celui qui ne comprend pas le sens ne sera pas capable d'une parfaite connaissance des accents et des terminaisons. Ainsi est-il (le nirukta) une branche de la science, le perfectionnement de la grammaire et il a un but propre. „Si (vous dites qu'il) (contribue) à la compréhension des chants védiques“, dit Kautsa, "il est inutile; car les chants védiques n'ont pas de sens". On peut considérer ceci avec les raisonnements suivants. et aussi, ils ont un sens absurde (anupapanna). . . . et aussi un sens contradictoire“.

Ânarthakya est le vice de l'étude védique et absurdité et contradiction intrinsèque les vices des chants védiques. Voici

la réponse de Yâska : Ils (les chants védiques) ont un sens à cause de la similitude des mots, c'est-à-dire, les chants védiques ont les mêmes mots que dans le langage et les mêmes moyens et difficultés d'interprétation. A ce contexte on peut comparer les controverses, entre les Yâjnika et Çâkapûni dans N. VII. 23—24 et entre Kraushîuki et Çâkapûni dans VIII. 2.

Ainsi dans le nirukta nous avons déjà un noyau assez développé du style dont nous parlons. On peut résumer ces traits caractéristiques : c'est l'emploi des raisonnements en ablatif, des particules et des expressions avec une certaine signification conventionnelle, des citations des noms, de la mention des vices dans les vues de l'adversaire et d'un contre-raisonnement, point par point, s'il y en a une série. On donne des raisonnements positifs ou on cite des exemples à l'appui. On a déjà distingué entre la vie mondaine et la vie religieuse. On trouve ici déjà selon toute apparence, une tendance à cristalliser le vice de raisonnement et à les étiqueter.

A l'époque de K. nous pouvons remarquer une évolution considérable dans le style. Dans le nirukta les controverses sont rares. Dans K. elles sont la règle. Presque chaque affirmation doit être discutée. On commence avec une objection et l'affirmation en général vient comme réponse. Les controverses du Nir. sont très claires, une fois qu'on a compris son style, il n'y a pas d'ambiguïté ; tandis qu'à l'époque de K. de nombreuses écoles possédaient des traditions orales, la matière était devenue de plus en plus compliquée, et les ouvrages prennent de plus en plus une forme squelettique qui doit être commentée verbalement (c'est le sens de 'bhashya,). Une grande partie du mbh. ne représente qu'un exposé explicatif de la tradition

orale. Pour cette raison les textes ont développé un style plus technique et plus incompréhensible aussi. Ainsi en commençant à lire les vârt., on ne peut pas distinguer l'affirmation de l'objection sans l'aide du commentaire, mais après on a lu quelques pages avec le commentaire, il semblerait que les vârt. ont suivi rigoureusement la technique qu'ils se sont à eux-mêmes imposée.

Dans le Nir. les particules sont uniquement une partie du langage naturel. Au contraire suivant l'exemple des paribhâshâ de Pân., K. a donné une valeur fixe aux particules et à quelques expressions. Dans les vârt. préliminaires on verra que K. n'a pas voulu d'abord se servir des formules définitives. Il a maintenu la forme d'un dialogue sans indiquer aucunement quelle est l'objection et quelle est la thèse; mais après, les particules apparaissent graduellement. Dans pr. sût. I (5) il indique sa réponse pour la première fois par le mot Siddham; dans Pr. sût. I (9), (14) et I. 1. 7 (4) viennent à leurs tours siddham avec tu, tu seul et navâ. Il faut remarquer que le tu indique une affirmation contraire à celle qui précède et se trouve dans l'objection aussi bien que dans la réponse. Ca est cumulatif et vâ alternatif. Naturellement on ne peut pas toujours suivre de telles conventions arbitraires. Dans Vart. 4. sur I. 1. 3, par ex., Pat. indique que le ca n'est pas cumulatif, mais illatif; dans vârt. 2. sur I. 1. 48, et dans 1. 2. 45 (9) le tu est restrictif comme dans P. II. 4. 83. Dans I. 1. 49 (3) le ca introduit une réponse. Dans l'expression *uktam va*, qui se répète toujours et dans 1. 4. 2. (5) et V. I. 119 (3) le vâ introduit une réponse comme dans les Jaimini sût.; et le style des J. S. est aussi visible dans 1. 1. 20 (5) où navâ introduit une réponse à une objection qui est sous-entendue. Mais ce sont des cas exceptionnels et la convention que K. s'est à

lui-même imposée est devenue tellement habituelle avec lui que quand il arrive à P. II. 4. 83, il éprouve la nécessité d'ajouter un Vârt. pour dire que le tu a un sens non de contrariété, mais de restriction, comme s'il était eva; et sur P. V. I. 20 il remarque que le ca indique, comme s'il était tu, un cas exceptionnel. On peut comparer à cette terminologie la terminologie suivie à dessein dans le Taittirîya Prâtiçâkhya.

Le procédé de condensation se manifeste dans la structure de la phrase aussi. On a rejeté le verbe; les raisonnements sont en ablatif; les additions, les modifications, les objections apparaissent avec des dérivés verbaux en nominatif, les phrases: „il faut dire“, „il faut entendre“, „comment expliquer?“ sont toujours sous-entendues. La méthode qui est normalement suivie est la suivante: on mentionne rarement la thèse en premier lieu; on soulève une objection et la thèse vient comme réponse; très souvent au lieu d'une objection simple, on soulève un dilemme, qui indique beaucoup de recherche et d'ingéniosité de la part de l'auteur, et en exige beaucoup aussi de la part du lecteur. Dans presque tous les morceaux, par ex. au chapitre I., on peut trouver un dilemme. Tantôt K. trouve la réponse qui leur convient; tantôt il les indique pour montrer un vice. D'autres fois il critique les Sûtras de P.; ici il commence avec une explication de la nécessité ou de l'utilité du Sû.; il traite cette explication comme une objection et ses propres vues se présentent comme une réponse.

A d'autres égards aussi le Vârt. manifeste un style évolué. Les exemples à l'appui dans le Nir. sont nécessaires pour la preuve; dans le Vârt. nous rencontrons des exemples qui sont ajoutée formellement ou en guise d'ornement plutôt que pour leur utilité¹. Ainsi par exemple: nous avons de

¹ Cf. surtout I. 2. 64, vârt. 40, 48 et 56.

nombreux renvois à la vie mondaine et à la vie religieuse, au savoir populaire, à la grammaire, à la mîmâmsâ, etc.

La liste des sophismes et des raisonnements valables s'est multipliée dans les Vârt. Voici une liste des sophismes de caractère général. La plupart se répètent plusieurs fois, comme on peut s'en apercevoir par l'aide des mots philosophiques que nous allons fournir dans le chapitre suivant:

- atiprasaṅga — extension exagérée;
- anavasthâ — régression ad infinitum;
- anishtaprasaṅga — conséquence indésirée;
- anupapatti — absurdité, inexplicabilité;
- apratipatti — inintelligibilité;
- aprasiddhi — manque de preuve;
- avibhâga — manque de différenciation;
- avyasthâ — confusion, chaos;
- ânarthakya — inutilité;
- itaretarâçraya — dépendance mutuelle;
- ekântatva — manque d'invariabilité;
- tulyabalatva — incertitude résultant de l'équivalence de deux
(raisonnements ou causes);
- prasaṅga — (conséquence nécessaire) conséquence indésirée,
possibilité vicieuse;
- bâdhana — }
bâdhitatva — } empêchement résultant d'une cause opposée;
- vipratishedha — contradiction intrinsèque;
- sarvapasraṅga — manque de délimitation; applicabilité uni-
verselle;
- sarvâtideçapasraṅga — }
sarvâpavâdapasraṅga } extension ou inapplicabilité uni-
verselle.
- sâvakâçatva — défectuosité.

Les raisonnements positifs sont nombreux, mais il faut s'assurer si l'on a possédé un genre de raisonnements valable.

Naturellement il y aura des raisonnements opposés aux sophismes énumérés ci-dessus. Le contraire d'apratipatti, par ex: sera pratipatti; mais en réalité pratipatti ou vyavasthâ comme raisonnement est un raisonnement négatif: il fournit une défense et une justification plutôt qu'une preuve positive ou une arme de combat; mais il y a des raisonnements dont semble-t-il la valeur était déjà reconnue, par ex: niravakâça, balīyastva, anaikântatva ou avyatirekatva, et vacanaprâmânya se trouve à coté des raisonnements usuels, mais vague, tels que arthavattva, lingâahâva, tadarthatva. Les mots upalabdhi et anupalabdhi figurent souvent; l'expression „sidham tvan-vayavyatirekâbhâm', répétée deux fois en contextes différents sera inattendue; mais les mots n'ont pas encore acquis leur valeur logique dans le système de Kât.

A l'égard de la citation de noms propres, le Vârt. montre une diminution au lieu d'une augmentation. Panini, les Prâtiçâkhya et le Nirukta citent un grand nombre de leurs devanciers, qui n'étaient peut être que des noms qui représentaient des écoles. De même, ils mentionnent les usages linguistiques des régions différentes, de l'Est, du Nord, etc. K. au contraire ne cite que trois noms. Dans les ouvrages anciens on cite des noms à titre plutôt de convention et d'ornement que de nécessité; et dans les cas de ces renvois on a toujours entendu, dit K., que cela était tant pour faire honneur aux noms cités que pour indiquer une option. L'interlocuteur dans les vârt. sur I. 1. 44 critique la convention qui consiste à mentionner des noms de personnes ou de pays. Elle est ambiguë, dit-il; elle n'indique ni un emploi universel des formes, ni une option. K. dédaigne de lui répondre, mais K., lui, a écarté toute citation formelle.

Après cette analyse des éléments du style philosophique de K. nous espérons qu'on pourra s'orienter mieux parmi

les sûtras des divers systèmes. Les sûtras des systèmes vaiçeshika et yoga ne présentent pas un grand nombre de points de contact avec le Vârt. Les brahmasûtra, au contraire, en présentent plusieurs; mais le problème de leur composition est compliqué à cause d'abord de leur dépendance à l'égard des J. S., et à cause du problème de la chronologie d'autres systèmes, tels que le jaïnisme et le bouddhisme, qui y sont mentionnés. Une comparaison entre les Br. Sû. et les J. S. par exemple serait beaucoup plus utile qu'une comparaison entre les Vârt. et les Br. Sû. Nous nous bornerons donc à comparer les Vârt. avec les J. S. et les Ny. S.

Il n'est pas possible de donner ici des extraits représentatifs des J. S.; mais nous espérons que le petit nombre de morceaux qui suivent donneront une idée, si insuffisante qu'elle soit, du caractère de cet ouvrage.

J. S. I. 1. 6-23.

6 'Karmaike tatra darçanât 7 asthânât 8 karotiçabdât 9 satvântare ca yaugapadyât 10 prakṛtīvikṛtyoçca 11 vṛddhiçca kartṛbhûm-nâsya'. —

12 samantu tatra darçanam 13 satah paramadarcanam vishayânâgamaât 14 prayogasya param 15 âdityavad yaugapadyam 16 varnântaramavikârah 17 nâdavṛddhiparâ

18 nityastu syaddarçansya parârthatvât 19 sarvatra yaugapadyât 20 sankhyâbhâvât 21 anapekshatvât 22 prakhyâbhâvâcca yogasya 23 lingâdarçanâcca.

L'opinion de l'interlocuteur est exposé dans les sû. 6—11; sû. 12—17 contiennent la critique; sû. 18—23 donnent des raisonnements positifs pour prouver l'éternité de la parole.

Traduction:

6—11 'Quelques uns disent: (la parole n'est pas éternelle, car); il y a un effort (dont elle est effet), c'est l'expérience; ii elle ne dure pas; iii on dit "faire du son" (ainsi la parole est faite chaque fois); iv (le même son) existe simultanément dans des êtres divers; v (les sons et les mots ont) une forme primitive

et une forme altérée (ce qui indique leur non-éternité); (dans la grammaire par ex: on traite de substitution, de combinaison etc.); vi le son s'augmente par le nombre des parleurs (ce qui indique qu'il est un effet)'. —

12—17 (Quand à i, rep. n. l'expérience est équivoque (si l'on est sûr que la parole est éternelle, on pourra dire que l'effort ne fait que manifester une chose éternelle). ii elle existe et cependant n'est pas entendue, n'étant pas à la portée de l'oreille. iii "faire du son" est une expression du langage. iv La simultanéité est comme celle du soleil. v Il n'y a pas altération (dans les combinaisons des voyelles ou dans la conjugaison, etc.); une autre lettre se substitue à la précédente, les deux étant éternelles. vi C'est l'augmentation de la résonance.

18 Mais elle est éternelle, sa manifestation étant (une chose secondaire) subordonnée au but (de communiquer le sens); car elle a une signification universelle; (car aussi) on se sert des ordinaires, (par ex: on dit: "j'ai entendu — en parlant du genre et non des mots — le mot "gau" huit fois; on ne dit pas j'ai entendu huit mots "gau"). Elle est indépendante d'une cause, (il n'y a pas de raison pour qu'elle soit effet d'une cause). Les circonstances que vous mentionnez (que selon les çikshâ le son est une transformation du vent), n'ont pas une base vraie; et à cause du signe (— un texte sacré — on peut affirmer l'éternité de la parole).

J. S. I. 3. 3

virodhe tvanapekshyam syâd asati hyanumânam.

Mais l'inférence (c'est-à-dire les smṛti) n'a pas de valeur dans le cas d'opposition (entre des textes védiques et des textes des smṛiti), car la smṛti ne fait autorité qu'en l'absence d'un texte védique.

L'objection ici est sons entendue.

J. S. I. 3. 5—7.

5 çishṭâkopeviruddhamiti cet 6 na çâstraparimânatvât 7 api vâ kâranâgrahane prayuktâni pratîyeran.

La question est; peut-on varier l'ordre prescrit dans les textes védiques? Un texte védique dit, par ex: „On fait le

veda (un pinceau de kuṣa) et ensuite le (petit) autel". L'usage prescrit un âcamana et d'autres rites entre les deux actions. L'interlocuteur dit que l'ordre est fixé par le texte et ne peut pas être varié. La réponse est qu'un bon usage est admissible.

„Si (l'on dit) qu, (un rite prescrit par l'usage est admissible) pourvu qu'il ne contrarie pas la bienséance, (il faut répondre) les textes sacrés instituent la règle' — non; un usage dont on ne se rappelle pas l'origine est admissible.

J. S. I. 3. 30—35.

“30 prayogacodanâbhâvâdarthaikatvamavibhâgât. 31 adravya-
cābdatvât 32 anyadarṣanâcca” —

33 âkṛtistu kriyârthatvât 34 na kriyâ syâditi cedarthântare vidhânâ-
na dravyamiti cet 35 tadarthatvât prayogasyâvibhâgah.

Ici nous avons essentiellement une controverse identique à celle entre Vajapyâyana et Vyâdi. La question est: est-ce l'individu ou le genre que comporte un mot?

Traduction:

- 30 Le sens concerne un (seul objet), car il s'agit d'un emploi (d'une chose du sacrifice, et si le mot n'avait pas comporté une idée concrète) il y aurait un chaos.
- 31 (Si un mot avait comporté un genre), il n'y aurait pas eu de mots qui désignent un individu (par ex: les ordinaux dans les phrases: on en donne six; on en donne douze).
- 32 Il y a mention d'un substitut (du même genre — ce qui n'est pas possible que pour un individu).
- 33 Mais, c'est le genre (qui est la désignation d'un mot); car (le commandement concerne) une action.
- 34 Quant aux objections que l'action serait impossible (sans mention concrète), qu'un substitut serait impossible, qu'un renvoi aux individus (dans les cardinaux, par ex.) est inexplicable. —
- 35 il n'y a pas chaos, car l'emploi regarde le genre.

Ici la réponse à 34 est sos-entendue.

Dans ces passages nous avons presque tous les éléments du style des J. S.; il y en a aussi qui manquent. Mais on

peut bien voir que leur style est très proche de celui des Vârt.. Dans les J. S. par ex. nous avons le même genre de raisonnements, très souvent en ablatif, les particules tu, ca et iticet dans le sens usuel; il y a des objections et des réponses en séries parallèles, des exemples à l'appui, des renvois à la vie mondaine. Il y a des différences aussi.

Dans les J. S. par ex. on se sert souvent des formes verbales. Syat se répète sans cesse dans l'objection aussi bien que dans la réponse. Le vâ toujours signifie une objection et est interchangeable avec tu et api vâ. Ainsi il n'y a pas de particule pour exprimer un raisonnement alternatif, tandis que la ca a une valeur plutôt euphonique que cumulative. Sidham naturellement n'apparaît jamais. Le style est négligé à d'autres égards. Il y a quelquefois un sûttra de plusieurs phrases; quelquefois le sûttra se termine avec un iti cet et la réponse suit dans le sûttra qui vient après. Mais cela montre peut-être une rédaction fautive du texte et il semble que la tradition n'était pas bien conservée. Le commentateur, par ex, donne souvent plusieurs explications d'un même sûttra.

Le vocabulaire, quoiqu'on procède toujours par généralisation sans renvoi aux faits concrets, est très restreint, tandis que celui de K., abstraction faite des termes grammaticaux et les mots introduits pour des fins grammaticales, c'est-à-dire, en réalité le vocabulaire qu'on peut trouver dans les morceaux traduits dans le chapitre I., sera peut être plus riche que celui des J. S. malgré les dimensions plus grandes de ces derniers.

Nous ne rencontrons point de dilemme; très souvent les objections sont sous-entendues ou peut-être inventées par le commentateur. Sauf dans quelques controverses, il y a très peu d'objections qui montrent de l'ingéniosité.

Le contexte, sauf quelquefois par un seul mot, n'est jamais fourni ; ainsi y a-t-il une grande différence entre le Vârt. et les J. S.. Le Vârt. toujours répète les mots du Sûtra de Pân, pour assurer que le lecteur ne se trompe point. K. avait peut être réalisé la difficulté de lire un ouvrage comme par ex. un prâtiçâkhya. Les J. S. en tout cas ont imité plutôt le style des Prâtiçâkhya ; soit qu'ils n'aient pas eu pour modèle les Vârt, soit qu'ils les aient ignorés, ils ne citent pas le contexte comme fait K.. Ainsi une grande partie du texte propre des J. S. est sous-entendu, plusieurs fois l'objection et quelquefois même la réponse aux objections (Cf. J. S. I. 3. 34—35).

Les J. S. renferment un système de sacrifice basé sur les textes védiques et ils ont à s'occuper principalement de l'interprétation des textes védiques. Ce caractère de l'ouvrage se manifeste dans le grand nombre de raisonnements positifs qui y figurent. Si nous cherchons des genres universels de raisonnement, il faut constater le fait que malgré la variété immense des cas examinés, le nombre des genres de raisonnements est assez restreint. Voici une liste des raisonnements valables et des sophismes mentionnés.

anitya	avyavâsthâ	artha, tâdarthya
aniyama	asâmañjasya	avyatireka
anupapatti	ânarthakya	prakarana
anyâya, itaranyâya	vipratipatti	linga, lingadarçana
apratipatti	vipratishedha	lingâvyatireka
aprasiddhi	sandigdha	vibhâga
avibhâga	sama	vyavasthâ.

On peut observer que toutes les classes de sophismes et de raisonnement, sauf prakarana (applicabilité au contexte, — raisonnement particulier à la mîmâmsâ —) se trouvent dans les Vârt. sous une forme ou sous une autre. Linga par ex. a presque disparu dans sa forme originelle et figure

comme jnâpaka, bien qu'il survive dans les formes lingâ-bhâva etc. . . . ; upapatti est rejetée, bien que anupapatti soit aussi courante que jamais. Il semble que anitya et avyatireka se sont transformés en ekânta et anaikânta. Au contraire anavasthâ, dépendance mutuelle et les prasanga de divers genres sont entièrement absents. Bien entendu les mots arthâpatti et prasanga y figurent, mais ils n'ont pas la valeur qu'ils ont acquis à l'époque de K. et les Ny. S.. Dans les J. S. prasanga signifie une nécessité, tandis que dans les Vârt. on a gardé le sens dans plusieurs passages et on l'a modifié dans d'autres. Le sens modifié est de „conséquence nécessaire qui est indésirée“.

Les citations de noms propres sont beaucoup plus nombreuses dans les J. S. que dans les Vârt.

Nous n'avons qu'une dialectique implicite dans les Vârt. et dans les J. S., tandis que les Ny. S. dans leur état actuel constitue un traité principalement de dialectique. Dans une étude sur la dialectique des Vârt. on ne saurait se dispenser de rapprocher les deux dialectiques, mais nous ne pouvons pas nous livrer à une telle comparaison sans avouer que nous n'avons pas encore aucune opinion fixe sur la composition des Ny. S. C'est un ouvrage de caractère manifestement mixte. On y trouve un squelette admirablement logique et des digressions qui ne connaissent aucune borne. Le texte comme on l'accepte aujourd'hui est le texte que Vâcaspatimiçra au neuvième siècle a dégagé dans son Nyâya-sûci du commentaire de Vâtsyâyana. Windisch a déjà, voilà trente quatre ans, montré que des Sûtra ou Vart. restent encore mélangés au Bhâshya et doivent être séparés. Vin-dhyeçvariprsâda a séparé ce qu'il considère comme des Vârt. Vâtsy. mentionne un de ces 'Vârt.' comme le lexe du Rshi.

Ce fait complique davantage encore le problème. Dans ces circonstances, il est téméraire d'offrir des opinions sans soumettre le texte lui-même à une étude approfondie. Dans ce chapitre nous ne nous permettrons pas de nous livrer aux hypothèses. Nous voudrions indiquer cependant, sous toutes réserves, des résultats auxquels on est arrivé après une comparaison, si superficielle qu'elle soit, du style, du vocabulaire et des théories théologiques et métaphysiques de K. avec ceux des Ny. S.. La plupart des digressions du Ny. S. 'quelques „Vârt.“ y compris, semblent attester le style ancien de K. et traitent des sujets qui, à l'époque, renaient l'intérêt; tandis que le plan général et quelques controverses nous rappellent le style et le vocabulaire des Yogasûtra. Le chapitre sur les jâti qui est presque ignoré dans les ouvrages modernes, décèle des traits fort anciens. Les noms des jâti et les explications dans les sûtra eux-mêmes rendent vraisemblables qu'elles remontent à l'époque où les controverses sur la nature du temps, de l'âme et de l'éternité de la parole étaient en vogue. L'explication fantastique du mot jâti par Vâtsy. et la répétition de deux jâti parmi les hetvâbhâsa prouve dans une certaine mesure que la classification des jâti cessa de paraître satisfaisante, quand des successeurs de l'école mélangèrent des innovations aux anciennes doctrines d l'Inde. Ce qui est certain, c'est que les controverses dans les Ny. Sû. sont conçues et énoncées en un style identique à celui des Vârt. préliminaires de K. Les paragraphes sur *samcaya*, *prâmânya*, le présent, le rapport entre la parole et le sens, l'éternité de la parole, etc. . . . (dans ch. II) commencent avec une objection, ou plutôt avec des dilemmes compliqués, et la thèse vient comme réponse. Nous ne trouvons pas ici de formes verbales et il n'y a pas de particules ni pour introduire des objections ni pour y répondre;

mais en général comme dans les Vârt. les dilemmes sont assez faciles à reconnaître à cause du locatif qui annonce chaque alternative. Dans toutes ces controverses très élaborées, les termes spéciaux des N. S. nous manquent; pas un seul hetvâbhâsa, pas une seule jâti; mais nous avons toujours: vipratipatti, avyavasthâ, vipratishedha, prasanga, asiddhi, anupapatti, iteratarâpekshâ, comme vices de raisonnements et upapatti, (sam) pratipatti, upalabdhi, comme facteurs ache-minant à une conclusion. La terminologie du chapitre des jâti est identique à celle de ce chapitre II.

Si l'on cherche, d'autre part, combien de vices mentionnés par les Ny. Sû. se trouvent dans les Vârt. on trouvera que les vices dialectiques selon le système de Nyaya se répartissent en quatre groupes; I. hetvâbhâsa, II. cchala, III. jâti et IV. nigrasthâna. Aucun des (I) hetvâ. ne se trouve nommément dans les J. S. ou les Vârt., bien que le sama des J. S., le tulyabala des Vârt. et le prakaranasama des N. S. soient identiques, et virodha soit un terme assez général. Le mot vyabhicâra manque dans les sûtra et les Vârt. Du II nous avons un bon nombre d'exemples dans les Vârt. (voir 'samânaçabdapratishedha' dans l'App. II); aucune des jâti n'y figure et parmi les IV, nirarthaka, apârthaka et avjñâtârthâ sont identiques à ânarthakya et apratipatti.

CHAPITRE III.

Le vocabulaire des Vârtika est mi-philosophique, mi-gram-matical. Nous avons déjà indiqué que le vocabulaire des Vârt. est très riche relativement à celui des J. S. quoiqu'il n'y ait qu'un petit nombre de Vârt., — un dixième de l'ouvrage entier, — qui usent d'une terminologie non exclusivement

grammaticale. Une comparaison détaillée entre ces deux ouvrages, quant au vocabulaire, sera très intéressante et nécessaire, mais quelque souhaitable qu'elle soit, cette entreprise serait trop considérable pour cette modeste étude. Nous nous contenterons de mentionner quelques mots¹ communs aux deux ouvrages et qui suggèrent une évolution du vocabulaire. Nous donnerons ensuite une liste des mots des Vârt. qui présentent quelque intérêt pour l'étude des systèmes philosophiques de l'Inde². Il faut avouer que l'index ne sert qu'à fournir des exemples sans prétendre être exhaustif; au contraire on trouvera beaucoup d'arbitraire dans le choix des citations.

La plupart de ces termes sont techniques et dans la littérature tardive telle que les bhâshya sur les sû. divers, par ex. ceux de Praçastapâda et Vâtsy. sont désuets. Les mots âkhyâ, vyârtha, vyapadeça, vyapavarga, sannipâta, avyatireka, et dvaidha sont employés en un sens spécial dans les deux ouvrages; tandis que les mots utkarsha et apakarsha sont aussi employés dans le chapitre des jâti où Vâtsyâyana ne donne pas leur sens. A propos de vyapakarsha (III. 354) Pat. rémarque: kimidam vyapakarshavijñânât, apavâdaviññânât, — ce qui indique que le mot était déjà désuet. Selon Çabara arthâpatti et prasanga ont un sens identique; mais dans les Ny. S. c'est arthâpatti qui était un moyen de preuve, accepté selon toute vraisemblance par la mîm. Prasanga se répète dans le Vârt.; mais arthâpatti est un mot encore inconnu. Ni prasanga ni arthâpatti se trouve dans le sens technique dans les J. S.; au contraire nous avons les expressions anishtâpâta, atadarthâpatti, là où l'on aurait attendu prasanga. Il faut noter aussi que samavâya n'a pas encore le sens qu'il a dans les systemè de Nyâya et de Vaiçeshika.

¹ Voir appendice I.

² App. II.

CHAPITRE IV.

Les passages que nous avons étudiés au ch. I. ont donné déjà quelque idée des pensées d'un ordre théologique ou grammatico-métaphysique ou métaphysique dans les Vârt.. Nous tâcherons maintenant d'avoir une vue de leur ensemble.

Les tendances théologiques de K. sont très marquées. Elles se manifestent à plusieurs égards: I. par la soumission à l'autorité d'un texte, II, par l'acceptation du dogme de l'éternité de la parole, III, par une mentalité théologique, IV, par l'application des principes de la mî. (— probablement aussi du vocabulaire et du style —) à la grammaire, V, par des renvois aux faits connus des études védiques.

I. Pour K. Pân. fait autorité dans la plus grande mesure. Il proclame sans cesse, sa fidélité au texte; mais c'est la fidélité d'un adepte de la monarchie constitutionnelle, qui maintient que le roi n'a pas un rôle, funeste et ne lui permet pas d'usurper la liberté nécessaire pour avoir un rôle funeste. C'est ainsi que Kâty. maintient l'autorité de Pân. Il cherche souvent à supprimer des sûtra, mais toujours au nom de l'autorité du texte, pour assurer qu'aucun sûtra n'y soit superflu et non-autoritaire.

II. Il ne discute pas formellement le dogme de l'éternité de la parole, mais il l'affirme toujours pour répondre à des dilemmes ou pour réfuter des objections. Selon cette théorie, chaque mot, même chaque forme de mot et chaque terminaison sont éternels, et les rapports entre les mots et le sens, comme entre les terminaisons et les racines sont éternels.

III. Sa mentalité théologique lui fait attacher une grande importance à la piété, à la sainteté religieuse ou séculière; à la conformité scrupuleuse aux règles. Les études grammaticales ont la même efficacité que le sacrifice; un mot vulgaire est pour lui aussi impur qu'un chien; et si une règle justifie une forme dans le langage, c'est pour le préserver de la contamination du mot vulgaire (III. 3. 9. 4). Mais il est très tolérant. On peut, dit-il, imiter une prononciation fautive.

IV. Les maximes d'interprétation qui figurent souvent dans les Vârt, sont très probablement empruntées à la mî. L'emploi des mots *niyama*, *paryudasa*, *nivṛtti*, *pratipatti*, (*artha*-)*samâpti* (II. 48) attestent aussi une origine mîmansiste. On peut citer comme exemples de ces maximes *pr. sū.* 3. (9.); *P. I.* 20 (5) *I. 2.* 31 (3); *I. 1.* 39 (3).

V Comme renvois aux études védiques et probablement au système de la mî. on peut mentionner les exemples suivants: *Mbh.* I. 8, 9, 10, 17, 20, 25, 105 etc.

Les vues proprement grammaticales de K. ne nous concernent pas autant que ses vues théologiques ou métaphysiques, mais il y a lieu de signaler ses doctrines les plus remarquables. La grammaire est une science du langage de la littérature et chez les hommes cultivés; elle ne s'occupe pas de la langue vulgaire, elle n'admet que les sons de bon usage; et ce sont les formes et non le sens des mots dont traite la grammaire.

Les sons séparés n'ont pas de sens, tandisque les mots en ont un. Le sens de la phrase est distinct du sens des mots qui constituent la phrase. Un mot en premier lieu comporte un genre et un mot signifiant genre suggère aussi le sens de l'individu; mais on ne peut pas exprimer avec un mot générique un sens de particularité; un composé fait

d'un mot signifiant la généralité et d'un autre signifiant la particularité n'est pas admissible.

Si le sens naturel d'un mot est celui du genre et si le genre est unique, comment un mot peut-il désigner plusieurs objets et comporter divers attributs, tels que le genre, le nombre, etc.? Le genre se manifeste toujours en s'associant à un individu et les attributs de l'individu sont transférés au genre qui est intimement lié à l'individu. K. n'accepte pas la doctrine par laquelle chaque mot exprime un individu; et par conséquent il rejette l'ekaçesha.

Deux problèmes d'un intérêt quasi-philosophique se présentent à propos du dogme de l'éternité.

Si les mots sont éternels, les règles grammaticales seront inexplicables. Dans les combinaisons vocaliques, dans la déclinaison, dans la conjugaison, nous avons des additions et des altérations prescrites, qui ne sont guère compatibles avec la théorie de l'éternité. Voici l'explication que donne K. Les sons, les mots, les terminaisons, les augments et les rapports entre eux, et leurs rapports avec le sens sont tous éternels; quand on prescrit un augment, c'est dire qu'au lieu d'un mot sans augment, on se sert d'un autre mot également éternel, avec l'augment. On peut soulever une autre question. Les sons s'altèrent et sont capables d'une prononciation infiniment répétée et variée. Comment peut-on dire qu'ils sont éternels et invariables (nitya)? K. répond par l'affirmation de la doctrine de la permanence du substrat. Ce sont les genres de sons qui sont nitya; le genre est unique et éternel et quoiqu'il s'associe avec des attributs variables son caractère ne s'altère point. Les mots aussi comportent un genre qui s'associe à des individus périssables; mais le genre ne doit pas son caractère aux individus, et leur caractère fugace ne le touche pas. Il garde toujours

sa qualité indépendante et étant indépendant, il n'est pas exposé à la destruction, quand les individus sont détruits.

Les pensées métaphysiques n'ont pas un locus standi dans un texte sur la grammaire, mais il y a des postulats implicites dans les Vârt. qu'on peut signaler. La doctrine de l'éternité (nityatva) est essentiellement une doctrine de réalité. Les manifestations sont des choses causées, transitoires, ayant un lieu et un temps (P. 18. v. 11. 12), tandis que la chose réelle n'a pas d'attributs. Ce qui change, ce sont toujours des effets (l. p. 137 et la variabilité des manifestations n'altère pas le caractère du substrat (119).

Une autre théorie métaphysique, qui se présente plusieurs fois dans les Vârt., vise le rapport entre le membre et l'agrégat. L'agrégat n'est pas seulement un ensemble des membres, mais a une existence à part. Le sens de la phrase n'est pas le sens des mots qui la constituent, il existe à part. Le mot n'est pas un ensemble des lettres; le sens d'un mot n'est pas le total du sens des lettres; et le but d'un agrégat n'est pas identique aux buts des membres. Ainsi il distingue aussi nettement l'agrégat des membres qu'un sâṅkhya distinguera le kshetrājña du kshetra, ou le vedantin, l'âme du corps.

Les Vârt. sur III 2. 123 et III. 3. 133 sont assez intéressants comme indications de ses vues sur le temps. Une école antérieure maintenait que le présent, c'est-à-dire, une durée présente n'existe pas. K. pense que les distinctions de temps sont conventionnelles; le présent indique la non-cessation d'une action commencée, comme le futur indique le non-commencement; que dans le langage on ne fait pas de faute et qu'il ne faut pas trop insister sur la séparation entre les trois divisions du temps. L'interlocuteur insiste par ex. sur ceci, que le verbe „être“ signifie „existence“,

catégorie la plus générale, et il refuse d'admettre pour lui les qualifications des temps grammaticaux. Pat. cite dans le Mbh. sur III. 2. 123 des stances d'une importance capitale, qui indiquent la passion qu'on avait à cette époque pour des spéculations métaphysiques et en même temps révèlent un sens exquis de l'humour.

Il y a lieu de noter deux affirmations de K.: 'toute chose est douée de conscience', dit-il dans un Vârt. (III. 1. 7. 15), et dans un autre: „l'action est l'index de la volonté (III. 1. 13.).

CHAPITRE V.

Nous avons parlé jusqu'ici de l'époque de Kâtyâyana sans spécifier aucune date fixe. La date de K. ne sera déterminée qu'à l'égard de celle de Pat. Entre Pat. et K., il faut admettre un certain intervalle de temps; car, — Kielhorn l'a déjà montré, — il y avait avant Pat. deux écoles de grammairiens dont le texte des Vart. a fourni des variantes différentes, et une autre école acceptant une certaine règle d'interprétation. Pat. signale aussi de temps en temps des différences d'interprétation. Pour qu'un texte soit différemment lu et interprété dans des écoles différentes à une époque où il n'y avait ni imprimerie ni moyens de communications rapides, il faut supposer une certaine séparation dans le temps. On peut admettre une période de 150—200 ans comme intervalle entre K. et Pat., et si l'on admet 142—144 avant J. C. comme date du mbh., la date de K. sera de 300 à 350 avant J. C.

Bhandarkar a précisé cette date de Patañjali avec beaucoup de vraisemblance, et elle est acceptée presque universellement. Weber, au contraire, a cherché à situer Pat. au premier

siècle après J. C. A propos de cette controverse on pourrait dire que Weber a émis un grand nombre d'affirmations inexactes et qu'au contraire Bh. est scrupuleusement exact et précis. Il faut toutefois tenir pour très forte l'argumentation de Weber selon lequel il ne faut pas trop compter sur des citations qu'on fait dans une œuvre grammaticale pour illustrer des règles. Kielhorn l'admet (*Nachrichten der K. A. der W. Gött.*, 1885), mais déclare que dans le contexte les conclusions de Bh. sont les plus probables. Nous ne pouvons rien ajouter à cette controverse, sauf que nous signalerons les passages fournis par Belvalkar dans son ouvrage sur les systèmes de grammaire sanscrite. Dans le même contexte où Pat. mentionne le siège de Sâketa, c'est à dire, comme exemple du temps imparfait, Candragomin mentionne un événement de son époque et Çakatâyana, de la sienne; — ce qui indique que Candragomin, qui popularisa l'étude du mbh. au quatrième siècle, et Çâ. avaient entendu le passage du mbh. comme l'entend Bh.

La mention des Caka et des Yavana dans le mbh. sur II. 40. 10 n'est pas une preuve directe, mais comme preuve à l'appui elle a une certaine valeur. Les Caka et les Yavana y figurent comme peuples hors de l'Inde, c'est-à-dire à l'ouest de la montagne Âdarça comme les Çaurya, les Kraunca, les Kishkindha et les Gandhika étaient, dans d'autres directions, hors de l'Inde des Dharmasûtra.

Quant à la chronologie des systèmes philosophiques nous nous sommes dans les chapitres précédents appliqués à ne présenter que des faits et des exposés objectifs. Nous devons maintenant indiquer quelles en sont, selon nous, les conclusions. Nous croyons avoir ci-dessus indiqué des raisons de supposer que les sûtras de la Mî. ont été rédigés avant les Vârt. de K. Ces derniers montrent d'abord un style et

un vocabulaire plus évolués que ceux des J. S.; on y trouve de nombreux renvois au système mimamsiste; plusieurs controverses et dogmes sont communs aux deux systèmes et en une circonstance les vârt. citent et améliorent un exemple à l'appui présenté par les J. S. (voir I. 2. 4., v. 56 et 40). De plus, les vârt. fournissent des mots tels que *utkarsha*, *vyapadeça*, qui s'y trouvent une ou deux fois seulement et dont on ne peut saisir la signification qu'en fonction de leur sens dans les J. S.

La question est plus compliquée à l'égard des N. S. Un passage du *mbh.* va probablement nous éclairer là-dessus. Il cite comme exemples d'écoles celles d'Âpiçali, Kâçakrtsna, Vyâdi et Gautama (VI. 2. 36). Nous voudrions suggérer que l'école de Gautama ne peut être autre que celle du Nyâya. Âpi. et Kâça. était grammairiens; donc Vyâdi et Gautama ont aussi un élément de communauté. Pat. et K. nous ont donné une idée des vues de Vyâdi. Il avait maintenu que la parole est éternelle et que le mot comporte un genre. Or ces deux vues sont critiquées dans le chapitre II des N. S. Si l'on admet que le système du Ny. fut primitivement rival de l'école de Vyâdi, les diverses controverses des Nyâyasûtra et leur parenté stylistique avec les vârt. seront explicables.

Les rapports entre les J. S. et les Br. sù. sont très étroits. Si nous acceptons la priorité des J. S. aux Vârt., il faut admettre que les Br. Su. sont aussi de l'époque de K. Les renvois au Bouddhisme contredisent cette supposition. Voici la solution que nous proposerions. Le texte des N. S. ou des Br. S. était le texte d'une école plutôt que d'un seul auteur. On peut comprendre comment à l'époque des controverses entre les diverses écoles des additions aient été faites. D'autre part, les origines de la philosophie bouddhique

ne sont pas encore claires. Le mot *abhidharam* lui-même témoigne d'une philosophie opposée à celle de l'*adhyâtma* et la doctrine de la momentanéité est suffisamment énoncée dans le canon pali. Il faut supposer que les premiers philosophes bouddhistes étaient brahmanes d'origines; rien ne s'oppose à cette hypothèse, qu'à la cour d'Acoka des pundits bouddhistes ont entrepris des controverses avec les dialecticiens brahmaniques.

Plusieurs termes du Sâṅkhya, du Vaiceshika, de la Mî. et de la grammaire de Pân. sont identiques, tels que *prakṛti*, *vikṛti*, *pradhâna*, *dravya*, *guṇa*, *karma*, *sâmânya*, *viśeṣa*, *samavâya*, *artha*, *kriyâ*, *hetu*, *hetumat*, *vishaya*, *vṛtti*, *viśeṣana*, *samyoga*, *apâya*, *sanghâta*, *avayava*, *pramâna*, *parimâna*. Ceci indique un intense échange d'idées. Les discussions sur les rapports entre l'agrégat et les membres, sur l'invariabilité du substrat, et sur la momentanéité des *guṇa* sont communes aux vârt, J. S. et N. S.; mais on sent que ce n'est pas pour eux que ces problèmes ont un intérêt capital. Bref, ces sont, croyons-nous, des problèmes qui étaient discutés dans l'école de Sâṅkya¹; on appliquait en ce temps le même esprit spéculatif et critique à des théories de la création et de la nature de l'âme, déjà traitées dans les Upanishad, mais didactiquement. S'il n'existe pas de textes de cette époque sur le Sâṅkhya, il faut se rappeler que avec le *Shashṭitantra* ont péri le *Sangraha* et de nombreuses œuvres mentionnées dans le *Mbh.*

¹ Cf. *ākshetrañya*, P. VII, 3. 30, *āsurīyah kalpah*; *Mbh.* II. 211.

APPENDICE I.

UNE LISTE DES MOTS COMMUNS AUX VÂRT. ET J. S.

atideça	pratipatti
anitya	pradhâna
anvaya	prayojana
aprasiddha	prasankhyâna
abhyâsa	prasanga
arthavattva	prâpta, aprâpta
âkr̥ti	prâya
âkhyâ	balavattvâ, prâbalya
âdeça	yoga
ârambha, anârambha	yaugapadya
âvrtti	lakshana
utkarsha, apakarsha, pratikarsha,	vikalpa
anutkarsha	vicâla
upapatti; anu. —	vipratipatti
kârtsnya	vivakshâ
guna, pradhâna	vyatireka, a —
codanâ	vyapadeça
jati	vyapavarga
tâdarthya	vyartha
tâdgunya	vyavasthâ, a —
tulya, (a —)	vyavâya, vyaveta
dravya	samavâya
dvaiddha	çabdaprâmânya
nitya	(crutiprâmânya)
niyama	sanghâta
nivrtti	sat
nyayya, anyaya —yya	sannipâta
paryudâsa	samâpti
prakr̥ti, vikr̥ti	sarvâtideça

APPENDICE II.

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE DE KATYÂYANA.

- akathita I. 323.
 anga, angin I. 453.
 atideça I. 134, 138, 192, 229; II. 158, 184.
 an— I. 134.
 arthâ ° I. 229.
 kârâyâ ° I. 192.
 atyantâparadṛshta II. 4.
 adhikarāṇa I. 243, 244, 246, 269, 324; II. 20, 152, (P.) 176.
 adhikāra; °krta I. 271—2; II. 72, 74—5, 164—5, 206.
 adhyavasāna I. 387.
 anantara, ānantarya I. 278, 375; I. 59, 172, 369.
 anavasthā I. 387.
 anishta I. 345, 435, 496; II. 150, 162, 167; 40, 179.
 anukramāṇa I. 400.
 anudeça I. 227, 267; II. 67.
 anupapatti; °nna; nopapadyate I. 17; 48, 103, 137, 219, 227, 241, 327, 421, 422, 431, 432, 447, 483; II. 2, 54, 57, 107, 125, 126, 165, 198—9, 218.
 anuprayoga II. 47, 48, (P.) 170.
 anubandha II. 79.
 anumāna I. 352.
 anuvṛtti I. 16, 179.
 anusamhāra I. 130.
 antaranga, bahiranga I. 223, 306; II. 7, 185.
 anvaya I. 219, 255.
 anvâcaya I. 104.
 anvâdeça (P. II. 4. 32) 481—82.
 apakarsha II. 186.
 apavarga II. 114, 123, (P.) 176.
 apavâda, anapavâda, apavâdanyâya, (I. 265); sarvâpavadaprasanga (II. 152); I. 449, 497; II. 11, 12, 53, 115, 118, 142, 147, 158.
 apâdâna I. 323.
 apâya I. 324.
 anapekshâ II. 35.
 aprasiddha I. 40, 69, 94, 160, 191, 202, 212.
 — °ddhi 214, 240, 265, 288, 305, 325, 393, 398, 399, 427; II. 72, 111, 113, 126, 160, (asiddha, aussi 173), 165.
 (aussi prasiddha).
 abhâva (anyatrâ °); II. 75, 111.
 (âçrayâ °) I. 300.
 abhidhâna I. 233, 241, 242, 243, 244, 395, 421; II. 12, 13, 130, 146.
 anabhi ° II. 13, 94.
 abhihita, anabhi ° I. 421, 424, 439, 440, 442—3, 462; II. 57, 165 (v. akathita).
 abhidheya I. 227.

abhividhi (P.) II. 149.
 abhisambandha I. 218 (nityasam-
 bandha I. 219).
 abhyāsa.
 abhyudaya I. 10.
 artha I. 233; eka-samāna-, nānā-, vi-
 aikārthya, ekarthībhāva, arthā-
 bheda, arthābhāva, tadartha,
 pratyartham.
 arthavattva I. 217—220.
 anarthaka, ānarthakya I. 92, 120,
 217, 220; II. 3, 12, 13.
 avakāṣa, ana°, sā° I. 131, 174, 307,
 443; II. 11, 38, 41, 53.
 avadhāraṇa I. 463.
 avayava I. 25, 41, (—shashthi) 118,
 127, 217, 263, 305, 314, 365,
 (—tatpuruṣa) 373, 407; II. 159,
 379. Anavayavaprasaṅga I. 305.
 avasāna I. 356—8 (P.).
 avasthita I. 181; 207.
 astibhāvatividyati I. 255; II. 47; 160.
 ākāṅkṣhā II. 166.
 ākṛti I. 13, 18, 179, 242, 243, 250.
 anā° I. 38.
 ākhyāna II. 34.
 āgama I. 75; II. 2, 4, 7.
 ātiṣāyika I. 404-5.
 ānupûrvya I. 350, 436; °rvī II. 201.
 ānulomya (P) II. 177.
 ānyabhāva I. 18, 163; II. 386.
 ārambha I. 240, 244, 453; II. 123.
 anā° I. 52; II. 355.
 aṇṇakā (P.) II. 171.
 aṇṇasā II. 158, 159.
 ācraṇya I. 40, 52, 69, 99, 134, 234,
 236, 300 (°abhāva), 369, 483; II.

53, 126, 200; anā°, anācṛita I. 247,
 257; II. 40.
 icchā II. 14.
 itarathā (hi) I. 38, 80, 130, 266, 278,
 287, 291, 323, 325, 339; II. 67, 212.
 iteretarācraṇya I. 40, 60, 94, 257, 393;
 II. 111, 113, 139.
 itikaraṇa I. 102, 343, 345.
 ishta II. 47.
 īpsita (P.) I. 333.
 uccaritaṇṇapradhvamsatva I. 356.
 uccaraṇasamarthya I. 265.
 voir vacanaṇṇapramāṇya.
 uttarārthan tu II. 105, 164.
 utpatti (an —) II. 33, 195.
 utsarga I. 441; II. 11, 78.
 upacāra I. 422.
 upadeṇa I. 260.
 upamāna I. 301; II. 141, 143.
 upalabdhī I. 218, 234, 265, 290,
 II. 14. anu° I. 31, 218.
 upasamvāda (P.) II. 171.
 upasankhyāna
 upasarjanam I. 87, 223, 399, 403,
 420; II. 205, 206.
 upasṛṣtam I. 303.
 upādāna
 upādhi I. 244; II. 1.
 ubhayathā II. 40.
 ekadeṇavikṛta I. 136, 501.
 ekadeṇavijñāna I. 185, 316.
 ekadeṇipradhāna I. 381.
 ekādeṇa.
 ekānta I. 189, 265, 266, 376; II. 327.

anekanta I. 76, 179, 266; II. 79;
III. 12.
ekopadishṭa I. 242.

karana, kartr I. 269, 324, 386-7;
II. 69, 147, 152; III. 13, 30, 55,
65, 66, 69, 128.

karma II. 12-3, 30, 55, 66-68, 157.
kalpa II. 286.

kāraka I. 322 (P.), 387; II. 31, 34.
kāmapravedana II. 165.

karana — I. 250; II. 14.

kārtsnya.

kārya, (°ye çabde) I. 104, (— vipa-
rinama) I. 137, (— sampratyaya)
I. 250; II. 2.

kāryārtha I. 265.

kāryin III. 148.

kāla I. 338, 354-5, 409; II. 2, 5, 133,
143, 160, 168, 173.

kātsna I. 400.

kevaladr̥ṣṭa II. 5.

kriyā I. 256, 324, 333, 352, 417, 442.

gati I. 242, 243, 246.

gati (artha —) I. 176, 227, 256, 371,
385.

guna I. 75, 220, 245, 413; II. 127.

gunavacana I. 246, 398, 422; II. 200.

gunin I. 220.

gunabhūta I. 75.

ghosha (a —) I. 355.

citrīkarana (dist. sambhāvana) II.
35, 164.

cetana, (a —) II. 14, 15.

codanā I. 244; II. 246.

cchidikriyā I. 325.

jāti I. 228-9, 230, 303, 383; II. (P.)
201, 206, 208. (— ākhyā, — çabda,
— svara).

jñāpaka I. 67, 349, 373, 394, 407,
432, 438, 486; II. 7, 45, 51, 63,
75, 101, 169, 178, 205.

jñāpana I. 259.

tatva II. 128.

tatstha I. 413, 453.

tantra (sva —) I. 325, 338-9, 379;
(para —) I. 325, 339.

tu I. 10, 498; II. 107.

tulya II. 35, 36, 41, 69. tulyabala
I. 305.

darçana I. 250.

dosha I. 133, 310; II. 23, 63,
(tatra) II. 37.

dravya I. 243, 250, 304, 352, 370.

dravyābhidhāna I. 230, 243-4.

dvaiddha (Kielhorn dvedha) I. 104.

dharma, adharma, abhyudaya I. 8,
10.

dharmacāstra I. 242.

navā I. 102-3, 105, 116, 122; II. 7,
10, 14, 35.

nitya I. 286, 356, 388, 395; II. 37;
(— çabdatva) I. 40, 257; (a —) I.
245.

nimitta II. 1, 41, 44, 76.

nimittin I. 373; II. 1, 33.

nimeya II. 282.

niyata II. 247.

niyama I. 44, 45, 118, 172, 174, 218,
267, 274-6, 285, 291, 294, 296,

322; II. 4, 5, 54, 57, 68, 112, 167, 179, 187.
 niyâmakā I. 498.
 nirdishṭa I. 172, II. 2.
 nirdeṣa I. 174, 267, (praçlishta—)
 501; II. 27, 76, 111, 144, 154, 205.
 nirvṛtta (—i) I. 333, 111.
 nivṛtti, nivartaka, nivṛtta I. 16, 41,
 49, 117, 122, 222-4, II. 48, 76, 108.
 niveṣa I. 233, 241, (upa—) 304.
 nishpanna II. 159.
 nyâya, (apavâda—) I. 265.
 nyayya I. 241; II. 114, 123.

 padârtha I. 218, 370.
 paramparam I. 403.
 paraspara (vyapekshâ) I. 365.
 pariganana II. 94, 318.
 parimâna I. 254, 272, 317, (P.) 409;
 II. 13, 148.
 parimânin I. 395, 409.
 parisamâpti I. 41.
 paryâya I. 263, 325.
 pâka I. 324-5.
 pâṭha I. 92, 253, 259, 266, 438.
 pûrvapara I. 346, 356.
 paurvâparya I. 356, 431, 483 (voir
 ânupûrvya).
 prthak, prthaktva, aprthagbhâva I.
 230, 293, 352, 361, 453.
 prakṛta II. 166.
 prakṛti I. 174, 255, 276, II. 1, 4, 5.
 prakṛpti, prakalpaka I. 174.
 prakhyâ I. 242.
 pracaya I. 366.
 prajana II. 246.
 pratipatti (a—) I. 11, 305.

pratishedha I. 217-8, 222-3; II. 28,
 85, (âsthita—) I. 448.
 pratyadhikarâna I. 472.
 pratyaya I. 255, II. 61, 165-6, 179.
 pratyârtha I. 255; II. 23, 27, 31, 166.
 pratyâtma I. 122-3.
 pratyâpatti II. 215; III. 151.
 pradhâna I. 250, 324, 379, 381, 403,
 428, 435; II. 2, 172, 186; II. 4, 101.
 prayatna (P.) I. 61, (—sâmanya)
 I. 61.
 prayoga II. 4.
 prayojaka II. 35, 36.
 prayojana I. 78, 159, 301, 306, 314,
 317—8, 342; II. 6, 63, 65, 74, 111,
 192.
 pravṛtti I. 314, 491; II. 14, 34, 35,
 123; (bhava—) I. 459.
 praçlishṭanirdeṣa I. 501.
 prasakta I. 174, 183, 192, 203, 215,
 217.
 prasanga I. 41, 45, 55, 123—124, 126,
 130, 263, 266, 304; II. 11, 38, 76,
 78—80, 96, 101, 147, 152, 161, 179;
 III. 348; (—sâmarthya) I. 103;
 (a—) I. 117; (ati—) I. 61, 118, 213,
 217, 269; II. 9, 46, 146, 193, 197,
 206, 212, 220; III. 88, 419;
 (anishṭa—) I. 431; III. 38, 210, 424,
 445; (sarva—, abhaya—) I. 120,
 124, 158, 259, 261, 267, 291, 304—5,
 314, 317; II. 181; III. 152; (sarvâ-
 deṣa—) III. 274, 416.
 prasajyapratishedha I. 103, 192.
 prâdurbhâva I. 244.
 prâpta, (a—), (asam—) I. 105, 108,
 448.

prâpti I. 436; pûrvâ, aparâ) I. 304;
(ubhaya—) I. 415; (a—) I. 101,
118, 124; II. 159, 172—3, 179.

prâmânya (voir vacana—).
prâyavacana II. 156.

bala (voir tulyabala)

balīyastva I. 373, 453; II. 41, 59, 194.

bâdhaka II, 78, 148—9.

bâdhana I. 349; II. 148—9.

bâdhita I. 349.

bhave I. 127 (P.); II. 276.

bhavya I. 470; II. 178.

bhâva, a —, (—ârambha, lakshana,
vacana etc.) I. 257—8, 265, 278,
458—59; II. 157.

yathâkâlavīdhâna II. 165.

yathâsvam II. 160.

yadvâ II. 114.

yâvatitha I. 272.

yugapad I. 18, 227, 243, 244, 246,
304, 431—32.

yaugapadya I. 104.

yoga I. 227, 270—1; (—vibhâga) 341;
II. 54, 59, 98, 170.

lakshana I. 12, 49; II. 127, 128, 187.

lakshya I. 12.

linga I. 17, 39, 223, (—atideça) I. 288
(—abhâva) I. 223, (—pratishedha)
I. 288.

lokavijñâna I. 171; II. 173.

lokaviditvatva I. 358.

vacanaprâmânya I. 62, 160, 213, 300,
342, 371, 387; II. 22.

vacanâçraya I. 325.

varna I. 29, 30, 31, 220, 35—4—8,
369; II. 181—2.

vâ (—vacana) II. 14 (avâtva); II. 160.

vâkya I. 217; II. 186 (—artha) I. 462.

vikṛta, vikâra I. 174, 423, 453; II.
2, 4, 11, 63.

vikṛti I. 388.

vighṛhita II. 312.

vigraha I. 245, 247, 432; II. 30.

vighâta I. 124.

vicâla I. 99.

vijñâna II. 2, 145, 147, 177, (eka-
deça—) I. 316, (tadanta—) I. 317.

vidhâna I. 44, 442; II. 2, 7.

vidhi I. 25, 26, 67; II. 12, 96, 167;
(opp.-niyama, pratishedha) I.
102—3, 134,—5 (aussi vihita).

vidheya I. 369; II. 54.

vinâma I. 25.

vinâça I. 244, (a—) I. 247.

viparinâma I. 137.

viparîta II. 291.

viparyâsa I. 85, II. 34, 48, 160.

vipratishedhha, —shedha, (P.) I. 68,
103; II. 29, 41 etc. I. 496.

vibhâga II. 123, 162, 181-2.

virâma (P.) I. 356-8, II. 173.

vivakshita I. 248, 324, 327.

viçishṭa I. 119, 159, 419, II. 181, 192.

viçesha I. 85, 134, 248-49, 252, 42;
II. 30, 121, 246 (a—) 120, 172, 259,
325, 372, 388. II. 35, 105, 117, 142,
159, 181.

viçeshaka I. 256, II. 12.

viçeshana I. 228, I. 413, II. 186.

viçeshya I. 183, 399.

vishaya I. 17, 51, 105, 243, 246, 251,
 313-41. II. 54, 75, 78.
 visamâpti I. 401.
 vṛtta I. 266.
 vṛtti I. 80-1, 244, 266.
 vairupya I. 244, 247.
 vaishamya I. 202.
 vyakti I. 227-9.
 vyatikrama I. 123.
 vyatireka I. 219, 255.
 vyatihâra II. 148.
 vyatyaya I. 30-1.
 vyapakarsha III. 354.
 vyapadeçin I. 76, II. 75.
 vyapavṛkta I. 25.
 vyapavarga I. 242.
 vyapekshâ I. 365.
 vyârtha I. 245, 247.
 vyavasâna I. 498.
 vyavasita I. 261, 266.
 vyavasthâ, a—, I. 128-9, 174, 346.
 vyavahita II. 48, 72.
 vyavâya- I. 18, 59, 285.
 vyaveta I. 416.
 çabda I. 6, 336-7, 355, 479, —niveça
 I. 250, 432.
 (a) çishya I. 230, 240, 428. II. 47,
 123, 159.
 çâishika II. 321.
 samçaya (mukta—), I. 242, II. 35,
 (123), 308.
 samsarga, (a-) II. 129.
 samhitâ (P.) I. 355-6
 sanghâta I. 30-1, 169, 254, 365. II.
 194, 312.

sañjñâ, sañjñân I. 38, 323, 325.
 sat I. 158, 161.
 sandeha I. 266, II. 159.
 sannikarsha I. 354.
 sannidhâna, sannidhi (P.) I. 355-6.
 sannipâtâ I. 97. II. 6, 10, 76, 215,
 288, 304-5, III. 165.
 samârtha (P.) I. 366-70, 386-7, 415.
 sâmârthya I. 265, 361, 365-7, II. 7.
 samavâya I. 13.
 samânaçabdapratiishedha I. 74, 102,
 253.
 samânâdhikarâna, (sâmânâdhikara-
 nya) I. 228, 301, 368-9, 387, 402-3,
 406, II. 125.
 samâpti II. 48, 123, 163.
 samâveça I. 296, II. 178, 365, 369,
 395.
 samâsa I. 218, 222.
 samâhâra (P.) I. 395, 413.
 samuccaya (P.) II. 170.
 samudâya I. 41, 58, 206-7, 217-8,
 396, 423.
 samûha I. 395.
 sampratyaaya, a—, I. 38, 77, 80,
 101-2, 114, 178, 182, 191; II. 1,
 30, 49.
 samprayoga I. 125.
 sambhava (a—) I. 300, 304.
 sambhâvana II. 159.
 sarûpa (a—) II. 134.
 sâdhana II. 130.
 sâmârthya, voir samârtha
 sâmânâdhikarânya, voir samânâ°
 sâmânya I. 19, 61, 134, 229, 247-8,
 251-2, 347, 407, 421, 483; II. 35,
 49, 89, 206.

sâhacarya I. 227.
svabhâvasiddha I. 364.
svâbhâvika I. 242, 433.
sthânivattva II. 63.
sparça I. 355.
svârthavijñâna (P.) 177, 404.
hi I. 67-9, 101, 160, 278, 387, 421 ;
II. 35, 59, 161.

hetu I. 250, 347; II. 33, 35, 127,
160, (P.) 164.
hetumat I. 289, 298, 338; II. 70, 75,
(P.) 164.
hrâda I. 355.

Vu et permis d'imprimer :
LE RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS
P. APPELL

Vu et admis à soutenance,
le 27 Avril 1922 ;
LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS
Ferd. BRUNOT

